MEMAHAMI FALSAFAH ILMU KALAM

Konstruksi Sejarah dan Pemikiran Era Klasik dan Modern

DR. SAHRI, MA.

Bildung

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI

PONTIANAK

KALIMANTAN BARAT – INDONESIA

MEMAHAMI FALSAFAH ILMU KALAM
Konstruksi Sejarah dan Pemikiran Era Klasik dan Modern

MEMAHAMI FALSAFAH ILMU KALAM

Konstruksi Sejarah dan Pemikiran
Era Klasik dan Modern

DR. SAHRI, MA.

Bildung

Copyright ©2021, Bildung, Dr. Sahri, MA.
All rights reserved

MEMAHAMI FALSAFAH ILMU KALAM
Kostruksi Sejarah dan Pemikiran Era Klasik dan Modern

Dr. Sahri, MA.

Editor: Sahri
Desain Sampul: Ruhtata
Layout/tata letak Isi: Tim Redaksi Bildung

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
Memahami Falsafah Ilmu Kalam: Konstruksi Sejarah dan Pemikiran Era Klasik dan Modern/Dr. Sahri, MA./Yogyakarta: CV. Bildung Nusantara, 2021

x + 212 halaman; 15 x 23 cm
ISBN: 978-623-6379-23-3

Cetakan Pertama: 17 Agustus 2021

Penerbit:
BILDUNG
Jl. Raya Pleret KM 2
Banguntapan Bantul Yogyakarta 55791
Email: bildungpustakautama@gmail.com
Website: www.penerbitbildung.com

Anggota IKAPI

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku tanpa seizin tertulis dari Penerbit dan Penulis

PENGANTAR PENULIS

PENULIS memanjatkan puji syukur kepada Allah Swt. atas anugerah-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan buku yang berjudul *Memahami Falsafah Ilmu Kalam: Konstruksi Sejarah dan Pemikiran Era Klasik dan Modern* ini.

Penulisan buku ini bertujuan untuk memperkenalkan falsafah dan aliran-aliran Ilmu Kalam dalam Islam serta ajaran-ajarannya. Falsafah Ilmu Kalam menekankan pada aspek filosofi dan historisitas Ilmu Kalam, hukum mempelajari Ilmu Kalam, dan hubungan Ilmu Kalam dengan disiplin keilmuan lainnya terutama Ilmu Tasawuf. Sedangkan aliran-aliran Ilmu Kalam dalam buku ini menyoroti aliran-aliran Ilmu Kalam dan ajaran-ajarannya, seperti aliran Khawarij, Jabariyah, Qadariyah, Murji'ah, Maturidiyah, aliran Syi'ah, dan lain sebagainya.

Selain menyoroti aspek falsafah dan alirannya pada era klasik, buku ini juga pemikiran ahli ilmu kalam masa modern, serta isu-isu penting yang menjadi perbincangan hangat di dalam disiplin ilmu kalam dari para pemikir modern,

Dalam sejarah dapat diketahui bahwa dalam Islam pernah muncul pemikiran-pemikiran atau pendapat mengenai masalah akidah, walaupun sebagian dari pendapat itu sudah tidak ada lagi di masa sekarang ini. Meskipun demikian, apabila ajaran dan pemikiran mengenai akidah Islam dikaji dari sejarahnya, apa yang pernah ada itu akan menjadi salah satu pembicaraan penting dalam sejarah pemikiran Islam, karena masalah ini merupakan warisan intelektual Islam yang cukup berharga. Itulah antara

lain urgensinya dari kajian ini, terutama bagi civitas akademika Fakultas Ushuluddin, baik untuk masa kini maupun untuk masa depan.

Penulis menyampaikan terima kasih kepada pihak-pihak yang terlibat secara langsung maupun tidak langsung dalam proses penulisan buku ini, terutama kolega penulis di kampus tempat penulis mengabdi. Kepada keluarga penulis atas pengertian dan kesabaran selama menyelesaikan buku ini. Demikian juga Kepada Penerbit Bildung Yogyakarta yang bersedia menerbitkan buku ini, penulis sampaikan terima kasih.

Akhirnya, hanya kepada Allah Swt. penulis memohon semoga buku ini membawa kemanfaatan dan pencerahan. Sebagai karya tulis, penulis mengharapkan masukan dan kritikan yang konstruktif bagi perbaikan buku ini ke depan.

Jazakumullah khairal jaza'

Pontianak, Agustus 2021

Penulis,

Dr. Sahri, M.A.

DAFTAR ISI

PENGANTAR PENULIS v
DAFTAR ISI vii

PENDAHULUAN 1

BAB I ILMU KALAM DAN LEGALITAS KAJIANNYA 5
A. Konsep Dasar Ilmu Kalam 5
1. Definisi Ilmu Kalam 5
2. Nama Lain Ilmu Kalam 9
3. Argumen untuk Penamaan Ilmu Kalam 18
B. Hukum Mempelajari Ilmu Kalam 20
1. Boleh Mempelajari Ilmu Kalam dan Argumentasinya 20
2. Haram Mempelajari Ilmu Kalam dan Argumentasinya 23
C. Sejarah dan Faktor Munculnya Ilmu Kalam 26
1. Faktor-faktor Internal 28
2. Faktor-faktor Eksternal 32

BAB II HUBUNGAN ILMU KALAM DENGAN ILMU LAINNYA 33
A. Hubungan antara Ilmu Kalam dan Filsafat 33
B. Hubungan antara Ilmu Kalam dan Tasawuf 34
C. Titik Persamaan 36
D. Titik Perbedaan 37

BAB III ALIRAN KHAWARIJ DAN PERSOALANNYA 40
A. Sejarah Munculnya Khawarij 40

B. Aliran Khawarij dalam Pandangan Ilmu Kalamnya 44
C. Sekte-sekte Khawarij dan Pandangan Kalamnya 46
1. Al-Muhakkimah 48
2. Al-Azariqah 55
3. Al-Najdah 61
4. Al-Ajaridah 64
5. Al-Tha'abilah 69
6. Al-Baihasiyah 70
7. Al-Sufriyah 74
8. Al-Ibadiyah 78
D. Aliran Khawarij dan Radikalisme Era Kontemporer 82

BAB IV ALIRAN JABARIYAH DAN PERSOALANNYA 86
A. Munculnya Aliran Jabariyah 86
B. Sekte dan Pandangan Kalam Aliran Jabariyah 90
1. Al-Jahmiyah 90
2. Al-Najjariyah 98
3. Al-Dhirariyah 103
C. Pengaruh Pola Pikir Jabariyah dalam Kehidupan 104

BAB V ALIRAN QADARIYAH DAN PERSOALANNYA 107
A. Sejarah dan Doktrin Pokok Aliran Qadariyah 107
B. Tokoh-tokoh Qadariyah dan Ajarannya 112
C. Refleksi Perbandingan Paham Qadariyah dan Jabariyah 117

BAB VI ALIRAN SYI'AH DAN PERSOALANNYA 119
A. Sejarah dan Teori Munculnya Aliran Syi'ah 119
B. Sekte-sekte Aliran Syi'ah dan Pandangan Kalamnya 123
1. Syi'ah Ekstrimis (Ghulat) 123
2. Syi'ah Al-Zaidiyah 125
3. Syi'ah Isna Asy'ariah 130
4. Syi'ah Ismailiyah 131
C. Inti Aqidah Kaum Syi'ah 132
1. Konsep Al-Imamah 132

2. Konsep Taqiyah 136
3. Konsep Al-Mahdi (Imam Ghaib) dan Raja'ah 138
D. Perkembangan Syi'ah di Indonesia 143

BAB VII ALIRAN MURJI'AH DAN PERSOALANNYA 149
A. Sejarah dan Doktrin Pokok Murji'ah 149
B. Sekte-sekte Aliran Murjiah dan Pandangan Kalamnya 154
1. Al-Jahmiyah 154
2. Al-Salihiyah 156
3. Al-Yunusiah 157
4. Al-Ghassaniyah 157
5. Al-Tumaniyah 159
6. Al-Tsaubaiyah 160
7. Al-Marisiyah 161
C. Ajaran Pokok Aliran Murji'ah 161

BAB VIII PEMIKIRAN KALAM MODERN 165
A. Muhammad Abduh 165
B. Sayyid Ahmad Khan 173
C. Muhammad Iqbal 179
D. Hassan Hanafi 186

PENUTUP (Rekonstruksi Pemikiran Kalam) 188

DAFTAR PUSTAKA 197
BIODATA PENULIS 211

PENDAHULUAN

PROBLEM krusial yang mula-mula melanda komunitas umat Islam sepeninggal Rasulullah SAW adalah persoalan politis, dan kemudian berubah menjadi persoalan teologis.[1] Terpilihnya Abu Bakar sebagai khalifah pertama secara tentatif memang relatif memberikan solusi problem politis tersebut, namun problem itu muncul lagi pada masa khalifah ketiga, 'Usman ibn 'Affan, dan bahkan pada masa Ali ibn Abi Thalib, khalifah keempat, kaum Khawarij mengubahnya menjadi problem teologis.[2] Implikasi adanya perang Shiffin yang diakhiri dengan *tahkim* (arbitrase) ini telah menyebabkan munculnya berbagai golongan, yaitu Muawiyah, Syi'ah (Pengikut) Ali, Khawarij (Penolak) Ali, dan sahabat-sahabat yang netral. Dari peristiwa yang diakibatkan oleh perseteruan dalam bidang politik akhirnya bergeser ke permasalahan teks-teks agama tepatnya masalah teologi atau ilmu Kalam.

Persoalan ketegangan antara Mu'awiyah dan Ali bin Abi Thalib yang berakhir dengan keputusan *tahkim*. Sikap Ali yang menerima tipu muslihat Amr bin Al-Ash, utusan dari pihak Mu'awiyah dalam *tahkim*, dalam keadaan terpaksa, tidak disetujui oleh sebagaian tentaranya. Mereka berpendapat bahwa persoalan yang terjadi saat itu tidak dapat diputuskan melalui *tahkim*. Putusan hanya datang dari Allah dengan kembali pada hukum-hukum yang ada dalam Alquran. *La hukma illa lillah* (tidak ada hukum selain dari hukum Allah) atau *la hukma illa Allah (*tidak

[1] Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan,* (Jakarta: UI-Press, 1986), 1

[2] Tosihiko Izusu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam*, terj. Fahri Husein et. al., (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), 4.

ada perantara selain Allah) menjadi semboyan mereka. Mereka memandang Ali bin Abi Thalib telah berbuat salah sehingga mereka meninggalkan barisannya. Dalam sejarah Islam, mereka terkenal dengan nama Khawarij, yaitu orang yang keluar dan memisahkan diri atau seceders.[3] Di luar pasukan yang membelot Ali, sebagaian besar yang tetap mendukung Ali. Mereka inilah yang kemudian memunculkan kelompok Syi'ah.[4] Sebagai respon atas penerimaan Ali terhadap arbitrase yang ditawarkan Mu'awiyah, pasukan Ali terpecah menjadi dua, satu kelompok mendukung sikap Ali disebut syi'ah dan dan kelompok lain menolak sikap Ali disebut Khawarij.[5]

Aliran Khawarij tidak saja mempersoalkan masalah khilafah, akan tetapi juga menggunakan atribut teologis-religius "kafir" untuk sebutan bagi orang-orang yang setuju *tahkim* atau arbitrasi antara kelompok Ali ibn Abi Thalib dengan Muawiyah, karena menurutnya cara penyelesaian pertikaian politis lewat sebuah arbritasi selain bersifat tidak Qur'ani juga bertentangan dengan doktrin Islam.[6] Lebih dari itu, Khawarij memberikan justifikasi kafir terhadap pelaku dosa besar,[7] yang kelak pandangannya ini mendapat reaksi keras dari kaum Murji'ah yang tetap memandang pelaku dosa besar sebagai mukmin.[8]

Khawarij mengatakan bahwa orang yang berdosa besar adalah kafir, dalam arti keluar dari Islam, atau tegasnya murtad dan wajib dibunuh. Sedangkan Murji'ah menegaskan bahwa orang yang berbuat dosa besar tetap mukmin dan bukan kafir. Adapun soal dosa yang dilakukannya terserah kepada Allah untuk

[3] Izusu, *Konsep Kepercayaan*, 11

[4] Mayoritas ahli mengatakan, Syi'ah muncul ketika berlangsung Perang Siffin, dan sebagian ahli lain mengatakan munculnya Syi'ah jauh sebelum peristiwa itu. Misalnya, baca Nourouzaman Siddiq, *Syi'ah dan Khawarij dalam Perspektif Sejarah* (Yogyakarta: PLP2M, 1995), 9

[5] W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terj.Umar Basalim, (Jakarta: P3M, 1987), 6-7

[6] Dalam hal ini Aliran Khawarij merujuk firman Tuhan dalam QS. al-Ma'idah [5]: 44.

[7] Asy-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal*, Vol. 1, (Mesir: al-Bab al-Halabi wa Auladuh, 1976), 114

[8] Abd ar-Rahman Badawi, *Mazahib al-Islamiyin*, Vol. 1 (Libnan, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1983), 65

mengampuni atau tidak mengampuninya. Namun, Mu'tazilah tidak menerima pendapat-pendapat kedua aliran tersebut. Bagi mereka, orang yang berdosa besar bukan kafir, tetapi bukan pula mukmin. Orang yang serupa ini mengambil posisi di antara ke dua posisi mukmin dan kafir, yang dalam bahasa Arab terkenal dengan istilah *al-manzilah bain al-manzilatain* (posisi di antara dua posisi).[9]

Alasan lain kemunculan Mu'tazilah sebagai sebuah aliran teologi Islam terkait erat dengan tantangan internal dan eksternal umat Islam. Tantangan internal yang dimaksud adalah sekitar perdebatan teologis di kalangan intern umat Islam di satu sisi dan serangan non-Muslim dengan argumen-argumen filosofis terhadap doktrin-doktrin Islam di sisi lain. Terhadap problem pertama, Wasil ibn 'Ata'—yang kemudian dikuti para pengikutnya—tidak memandang kafir dan tidak pula mukmin para pelaku dosa besar, melainkan menempati posisi tengah antara keduanya dengan sebutan *al-manzilah bain al-manzilatain.* Adapun terkait dengan problem kedua, para tokoh Mu'tazilah terdorong mengadopsi dimensi rasional Filsafat Yunani guna menangkis dan merespons serangan tersebut sekaligus menjelaskan doktrin teologis Islam, sehingga aliran kalam ini dikenal sebagai kaum rasionalis. Watt pernah menyatakan: "Mu'tazilah merupakan orang-orang yang bertanggung jawab memulai diskusi tentang dogma Islam dalam terminologi konsep filsafat Yunani".[10]

Setelah ketiga aliran di atas, lalu muncul pula dua aliran Ilmu Kalam yang terkenal dengan nama Qadariyah dan Jabariah. Menurut Qadariyah, manusia memiliki kemerdekaan dalam kehendak dan perbuatannya. Sebaliknya, Jabariyah berpendapat bahwa manusia tidak mempunyai kemerdekaan dalam kehendak dan perbuatannya.[11] Kemudian diikuti dengan munculnya aliran-aliran yang lain. Di antaranya al-Asy'ariyah, Al-Maturidiyah, dan lain-lain.

[9] Abdul Rozak dan Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2012), 35
[10] W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi,* 74.
[11] Rozak dan Anwar, *Ilmu Kalam*, 35-36

Dari paparan awal tersebut dapat diketahui bahwa peristiwa *tahkim* berdampak dan berimplikasi pada tumbuhnya aliran-aliran dalam Ilmu Kalam. Khawarij, Murjiah dan Mu'tazilah merupakan aliran yang pertama sekali muncul dalam sejarah peradaban Islam. Kemudian muncul aliran Qadariyah dan Jabariyah. Kedua aliran ini kendatipun pada awalnya muncul dengan membentuk aliran tersendiri, tetapi dalam perkembangannya tidak lagi dapat disebut sebagai aliran. Paham Qadariyah dan Jabariyah kemudian memasuki aliran-aliran Ilmu Kalam yang ada.[12]

Problem kekinian muncul seiring dengan kebutuhan manusia dalam kehidupan keseharian untuk hidup yang lebih nyaman. Kebutuhan adanya sebuah idiologi yang jelas di tengah-tengah pertarungan global antara berbagai ideologi, pentingnya teologi baru ini bukan semata pada sisi teoritisnya, melainkan juga terletak pada kepentingan praktis untuk secara nyata mewujudkan ideologi sebagai gerakan dalam sejarah, salah satu kepentingan praksis ideologi Islam (dalam Ilmu Kalam) adalah memecahkan kemiskinan dan keterbelakangan di negara-negara muslim dan kepentingan teologi yang bersifat praksis, yaitu secara nyata diwujudkan dalam realitas melalui realisasi tauhid di dunia Islam.[13]

Buku ini membahas persoalan Ilmu Kalam atau teologi Islam baik secara ontologis, epistemologis, maupun aksiologis. Pembahasan dilakukan dengan merujuk bangunan ilmu Kalam dan beberapa bagian dikaitkan dengan konteks kekinian. Apa yang dikaji dan dibahas ini diharapkan mampu memberikan jawaban riil dari kebutuhan manusia di era sekarang dengan menjadikan kehidupan kesehariannya bermakna dan dilandasi fondasi keberagamaan. Secara tidak langsung kajian ini dijadikan upaya internalisasi ajaran agama dalam kehidupan keseharian. Tentu, kebahagiaan abadi akan menjadi tujuan utama terutama dikaitkan dengan kehidupan manusia secara umum.

[12] Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam: Dari Khawarij ke Buya HAMKA Hingga Hassan Hanafi*, (Jakarta: Prenada media Group, 2014), 13

[13] Lihat Hassan Hanafi, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan* (Jakarta: Bulan Bintang, 2000), 3

BAB I
ILMU KALAM DAN LEGALITAS KAJIANNYA

A. Konsep Dasar Ilmu Kalam

1. Definisi Ilmu Kalam

SECARA etimologi, *kalam* artinya perkataan atau percakapan.[1] Sedangkan secara terminologi bahwa ilmu kalam ialah ilmu yang membicarakan tentang wujud Allah, sifat-sifat yang mesti ada pada-Nya, sifat-sifat yang tidak ada pada-Nya dan sifat-sifat yang mungkin ada padanya, dan membicarakan tentang Rasul-Rasul Allah untuk menetapkan kebenaran kerasulannya dan mengetahui sifat-sifat yang mesti ada padanya, sifat-sifat yang tidak mungkin ada padanya dan sifat-sifat yang mungkin terdapat padanya.[2]

Menurut Sayyid Husain Afandiy al-Jisr al-Tharabilisiy mendefinisikan bahwa Ilmu Kalam yang juga disebut Ilmu Tawhid sebagai berikut.[3]

> علم التوحيد هو علم يبحث فيه عن اثبات العقائد الدينية بالأدلة اليقينية وثمرته هي معرفة صفات الله تعالى ورسله بالبراهين القطعية و الفوز بالسعادة الابدية وهو أصل العلوم الدينية وأفضلها لكونه متعلقا بذات الله تعالى وذات رسله عليهم الصلاة و السلام و شرف العلوم بشرف المعلوم وقد جاءت به جميع الرسل عليهم الصلاة و السلام من لدن سيدنا ادم إلى سيدنا محمد عليه و عليهم أفضل الصلاة و التسليم

[1] Murtadha Muthahhari, *Mengenal Ilmu Kalam*, (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), 25
[2] Ahmad Hanafi, *Theologi Islam*, 3
[3] Sayyid Husain Afandiy al-Jisr al-Tharabilisiy, *Al-Hushun al-Hamidiyah li al-Muhafadhah ala al-'Aqaid al-Islamiyah*, (Surabaya; Maktabah al-Hidayah, tt), 7.

Ilmu Tawhid adalah ilmu yang meneliti hal-hal yang menetapkan akidah agama berdasarkan dalil-dalil yang nyata, sedangkan buahnya ialah mengetahui sifat-sifat Allah swt dan rasulnya berdasarkan bukti-bukti yang pasti, akhirnya mendapatkan kebahagiaan dan keselamatan yang abadi. Ilmu Tawhid adalah pokok semua ilmu agama yang paling utama, sebab bertalian erat dengan dzat Allah ta'ala serta dzat rasul-rasul Allah 'alaihimush shalatu wassalam. Keutamaan suatu ilmu itu sangat bergantung pada keutamaan apa yang diketahuinya. Ilmu tawhid itu dibawa oleh para Rasul Allah 'alaihimush shalatu wassalam sejak zaman Sayyidina Adam hingga Sayyidina Muhammad semoga rahmat tetap atas beliau dan para Rasul.

Menurut al-Imam Muhammad Abduh lahir 1849 di Delta Nil, Mesir, dan wafat 11 Juli 1905 di Iskandariyah, Mesir, (umur ± 56 tahun) bahwa Ilmu Kalam yang disebut dengan Ilmu Tawhid, didefinisikan seperti berikut.[4]

التوحيد علم يبحث فيه عن وجود الله وما يجب أن يثبت له من صفاته وما يجوز أن يوصف به وما يجب أن ينفى عنه و عن الرسل لإثبات رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه وما يجوز أن ينسب اليهم وما يمتنع أن يلحق بهم

Ilmu Tawhid adalah suatu ilmu yang membahas tentang 'Wujud Allah' tentang sifat-sifat yang wajib tetap bagi-Nya, sifat-sifat yang boleh disifatkan kepada-Nya dan tentang sifat-sifat yang sama sekali yang wajib dilenyapkan atau ditiadakan dari pada-Nya, Juga membahas tentang Rasul-rasul Allah, untuk meyakinkan kebenaran kerasulan mereka, menetapkan apa yang ada pada diri mereka, apa yang boleh dihubungkan kepada diri mereka, dan apa yang terlarang menghubungkannya kepada diri mereka.

Pembahasan terhadap kepercayaan islam disebut dengan al-Fiqhu fi al-Din sebagai lawan dari al-Fiqhu fi al-Ilmi, hal ini

[4] Imam Muhammad Abduh, *Risalah al-Tawhid*, (Bairut; Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), 5.

terjadi sebelum Ilmu Kalam dikenal sebagai ilmu keislaman yang berdiri sendiri yakni Pada masa Khalifah al-Makmun (813-833) dari Bani Abbasiyah, di mana pernyataan ini sesuai dengan apa yang didefinikan oleh al-Syahrastani (479-548 H) dan beliau berumur 70 tahun seperti berikut ini.[5]

ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام و أفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام اما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها و تقاتلوا عليها هي مسألة الكلام فسمي النوع باسمها و اما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق والمنطق و الكلام مترادفان

Kemudian setelah itu, para Ulama' Mu'tazilah mengkaji buku-buku filsafat pada masa pemerintahan Khalifah al-Makmun, maka mereka mempertemukan system ilmu kalam, dan menjadikannya ilmu yang berdiri sendiri di antara ilmu-ilmu ke-islaman yang ada, serta menamakannya dengan nama ilmu kalam. Ada kalanya masalah yang paling penting yang mereka bicarakan dan berselisih pendapat atasnya adalah masalah Kalam, maka sejenis ini dinamakan dengan namanya. Ada kalanya karena persesuaian mereka dengan ahli-ahli filsafat di dalam member nama ilmu mantiq di antara ilmu-ilmu mereka. Sedangkan mantiq dan kalam adalah sinonim.

Menurut Ibnu Khaldun, ilmu Kalam ialah ilmu yang berisi alasan-alasan mempertahankan kepercayaan-kepercayaan iman, dengan menggunakan dalil-dalil fikiran dan berisi bantahan-bantahan terhadap orang-orang yang menyeleweng dari kepercayan *salaf* dan *ahl Sunnah*.[6] Sedangkan menurut Hasbi al-Shiddieqy ilmu Kalam ialah ilmu yang membicarakan tentang

[5] Al-Syahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal*, Juz. I, (Bairut; Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), 23. Beliau belajar fiqh kepada Syeikh Ahmad al-Khawafi' teman Imam al-Ghazali, dalam Ilmu Ushuluddin kepada Syeikh Abd al-Qashim al-Anshari, dan Ilmu Hadits kepada Abu al-Hasan al-Madaaini.

[6] Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, 468. Lihat juga Sahilun A. Nasir, *Pengantar Ilmu Kalam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), 3

cara-cara menetapkan akidah agama dengan mempergunakan dalil-dalil yang meyakinkan, baik dalil naqli, aqli ataupun dalil wijdani (perasaan halus).[7]

William. L. Resse mendefinisikan Ilmu Kalam (teologi Islam) dengan *discourse or reason concerning God* (diskursus atau pemikiran tentang Tuhan).[8] Resse lebih jauh menjelaskan, "*Theology to be a discipline resting on nevealed truth and independent of both philosophy and science*." (Teologi merupakan disiplin ilmu yang berbicara tentang kebenaran wahyu serta independasi filsafat dan ilmu pengetahuan). Sementara itu, Gove menyatakan bahwa teologi adalah penjelasan tentang keimanan, perbuatan, dan pengalaman agama secara rasional.[9]

Musthafa Abd al-Raziq juga mengungkapkan, Ilmu Kalam yang berkaitan dengan akidah imani ini sesungguhnya dibangun di atas argumentasi-argumentasi rasional. Atau, ilmu yang berkaitan dengan akidah Islami ini bertolak atas bantuan nalar.[10] Sementara itu, Al-Farabi mendefinisikan, Ilmu Kalam adalah disiplin ilmu yang membahas Dzat dan sifat Allah beserta eksistensi semua yang mungkin, mulai yang berkenaan dengan masalah dunia sampai masalah sesudah mati yang berlandaskan doktrin filosofis.[11]

Apabila memperhatikan beberapa definisi Ilmu Kalam di atas, yakni ilmu yang membahas berbagai masalah ketuhanan dengan menggunakan argumentasi logika atau filsafat, secara teoritis aliran Salaf tidak dapat dimasukkan ke dalam aliran ilmu kalam, karena aliran ini filsafat atau logika. Jadi, dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Ilmu Kalam membahas

---

[7] Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/Kalam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 9

[8] William L. Resse, *Dictionary of Philosopy and Religion.* (USA: Humanities Press Ltd, 1980), 28

[9] Philip Bob Cock Gove (Ed), *Webter's Third New International Dictionary of the English Langue,* G & C Merviam Company Publisher, 1966), 2371

[10] Mustafa Abd Al-Razik. *Tawhid Tarikh al-Falsafah al-Islamiyah,* (Lajnah wa al-Thalif wa al-Tarjamah wa An-Nasyr, 1959), 268

[11] M. Syarif, *Para Filosof Muslim,* (Bandung: Mizan, 1985), 20

tentang masalah ketuhanan serta berbagai masalah yang berkaitan dengannya berdasarkan dalill-dalil yang meyakinkan.

2. Nama Lain Ilmu Kalam

Ilmu Kalam adalah kajian yang membicarakan bagaimana menetapkan kepercayaan-kepercayaan keagamaan (agama Islam) atau soal-soal keimanan dengan bukti-bukti yang meyakinkan. Ilmu ini adalah salah satu dari empat disiplin keilmuan yang telah tumbuh dan menjadi bagian dari tradisi kajian tentang agama Islam. Tiga lainnya ialah disiplin-disiplin keilmuan Fiqh, Tasawuf, dan Falsafah. Jika Ilmu Fiqh membidangi segi-segi formal peribadatan dan hukum, sehingga tekanan orientasinya sangat eksoteristik, mengenai hal-hal lahiriah, dan Ilmu Tasawuf membidangi segi-segi penghayatan dan pengamalan keagamaan yang lebih bersifat pribadi, sehingga tekanan orientasinya pun sangat esoteristik, mengenai hal-hal bathiniah, kemudian Ilmu Falsafah membidangi hal-hal yang bersifat perenungan spekulatif tentang hidup ini dan lingkupnya seluas-luasnya, maka Ilmu Kalam mengarahkan pembahasannya kepada segi-segi mengenai Tuhan dan berbagai derivasinya. Karena itu, Ilmu Kalam juga sering diterjemahkan sebagai Teologia, sekalipun sebenarnya tidak seluruhnya sama dengan pengertian Teologia dalam agama Kristen, misalnya. (Dalam pengertian Teologia dalam agama kristen, seperti Ilmu Fiqh akan termasuk Teologia). Karena itu sebagian kalangan ahli yang menghendaki pengertian yang lebih persis akan menerjemahkan Ilmu Kalam sebagai Teologia dialektis atau Teologia Rasional, dan mereka melihatnya sebagai suatu disiplin yang sangat khas Islam.[12]

Sebagai unsur dalam studi klasik pemikiran keislaman, Ilmu Kalam menempati posisi yang cukup terhormat dalam tradisi keilmuan kaum Muslim. Ini terbukti dari jenis-jenis penyebutan lain ilmu itu, yaitu sebutan sebagai *Ilmu Aqa'id* (Ilmu Akidah-akidah, yakni Simpul-simpul Kepercayaan), *Ilmu Tawhid* (Ilmu tentang Kemaha-Esaan Tuhan), dan *Ilmu Ushul*

[12] Muhammad Hasbi, *Ilmu Kalam*, (Yogyakarta: Trustmedia Publishing, 2015), 8

al-Din (Ushuluddin, yakni Ilmu Pokok-pokok Agama). Nama lain juga ditemukan yaitu Ilmu Hakikat dan ilmu makrifat. Ilmu hakikat adalah Ilmu sejati, karena ilmu ini menjelaskan hakikat segala sesuatu, sehingga dapat meyakini akan kepercayaan yang benar (hakiki). Adapun istilah Ilmu Ma'rifat karena dengan pengetahuan ini dapat mengetahui benar-benar akan Allah dan segala sifat-sifat-Nya dan dengan keyakinan yang teguh.[13]

Di Indonesia, terutama seperti yang terdapat dalam sistem pendidikan Islam dan pondok pesantren, kajian tentang Ilmu Kalam merupakan suatu kegiatan yang tidak mungkin ditinggalkan. Ditunjukkan oleh namanya sendiri dalam sebutan-sebutan lain tersebut di atas, Ilmu Kalam menjadi tumpuan pemahaman tentang sendi-sendi paling pokok dalam ajaran agama Islam, yaitu simpul-simpul kepercayaan, masalah Kemaha-Esaan Tuhan, dan pokok-pokok ajaran agama. Karena itu, tujuan pengajaran Ilmu Kalam dalam pendidikan Islam dan pesantren ialah untuk menanamkan paham keagamaan yang benar. Maka dari itu pendekatannya pun biasanya doktrin, seringkali juga dogmatis.

a. Ilmu Aqa'id (علم العقائد)

Ilmu Aqa'id (علم العقائد) . Kata ini berasal dari '*Ilmu* علم berarti pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana ia adanya. Itu hanya dapat dilakukan dengan mempersepsi satuan-satuannya dan membenarkan beberapa muatannya sebagaimana ia adanya bagaikan hakikat yang diketahui melalui dalil-dalil syariat yang bersifat keyakinan (mutlak). Demikian juga kata العقائد berasal dari kata 'Aqidah (عقد : عقيدة) , dan merupakan jamak dari 'Aqa'id (عقيدة : عقائد) diartikan sebagai perbuatan hati seorang hamba. Dari sini 'aqidah didefinisikan sebagai keimanan yang tidak mengandung kontra' maka hal ini dapat dianggap sebagai makna yang syar'i. Jadi ilmu akidah di mana hal itu menjadi sebab membicarakan tentang kepercayaan Islam. Syeikh Thahir bin Shalih al-Jazairi (1851-1919) menerangkan tentang

[13] Kamarul Shukri Mohd Teh, *Pengantar Ilmu Tauhid* (Selangor: Dar Ehsan, 2008), 1-2

'aqidah bahwa akidah Islam adalah beberapa perkara yang dapat diyakini oleh orang-orang Islam, maksudnya mereka menetapkan dengan kebenarannya.[14]

b. Ilmu Tawhid (علم التوحيد)

Kata ini berasal dari akar kata kerja Wahhada yang berarti menjadikannya satu. Makna ini lalu berkembang dan digunakan untuk menunjukkan individu yang istimewa yang berbeda dengan individu-individu lain. Sebab kenyataan bahwa Allah itu Esa, bukan terjadi karena seseorang menjadikannya seperti itu. Maka kata Al-Waahid berarti individu yang memiliki kekhususan-kekhususan tersendiri yang membedakannya dari yang lain. Ilmu ini dinamakan ilmu Tawhid karena membicarakan tentang keesaan Allah. Yang terpenting dalam pembahasan ilmu ini ialah mengenai keesaan Allah. Menurut ulama-ulama *Ahl al-Sunnah* bahwa *Tawhid* adalah bahwa Allah itu Esa dalam zat-Nya, tidak terbagi-bagi, Esa dalam sifat-sifat-Nya yang azali, tiada tara bandingan bagi-Nya dan Esa dalam perbuatan-perbuatan-Nya, tidak ada sekutu bagi-Nya.[15]

c. Ilmu Ushuluddin (علم أصول الدين)

Kata ini terdiri dari kata majemuk yang terbentuk dari gabungan tiga suku kata. Ilmu ini dinamakan ilmu ushuluddin sebab membahas tentang prinsip-prinsip agama Islam. *Ilmu Usuluddin* ialah ilmu yang membahas padanya tentang prinsip-prinsip kepercayaan agama dengan dalil-dalil yang *qat'i* (Al-quran dan Hadis Mutawatir) dan dalil-dalil fikiran.[16] Kata Ushuluddin adalah kata majemuk dari gabungan dua kata yaitu kata *ushul* أصول dan al-din الدين . Menurut logika kata majemuk itu hanya dapat didefinisikan kalau kata-kata yang membentuknya telah dipahami terlebih dahulu. Maka kedua kata tadi lebih dahulu dijelaskan.

[14] Syeikh Thahir bin Shalih al-Jazairi, *Jawahir al-Kalamiyah,* 2

[15] Muthahhari, *Mengenal Ilmu Kalam*, 42. Cf. Al-Syahrastani, menyebut dengan 'Ilmu Tawhid' adalah Allah ta'ala itu Esa dalam zatnya tidak terbagi-bagi, Esa dalam sifat-sifatnya yang azali tiada tara bandingan baginya dan Esa dalam perbuatan-perbuatannya tidak ada sekutu bagi-Nya. *Ibid*. 47.

[16] Muthahhari, *Mengenal Ilmu Kalam*, 42

Ushul (أصول) adalah bentuk *jamak* dari kata yang berasal dari kata *mufrad ashl* (اصل). Dalam bahasa arab kata itu bermakna sesuatu yang di atasnya terdapat sesuatu yang lain dibangun. Umpamanya, pondasi rumah. Sedangkan menurut pengertian terminologisnya adalah sesuatu yang mempunyai cabang. Akan tetapi, dalam istilah syariat islam, kata ini dapat digunakan untuk beberapa pengertian di antaranya.

1. Bermakna *dalil*, inilah yang sangat popular dikatakan orang arab seperti berikut;

   الأصل في توحيد الأسماء والصفات سورة الإخلاص والأصل في توحيد الألوحية سورة الكافرون والأصل في توحيد الربوبية قوله تعالى الحمدلله رب العالمين

   "Adapun *dalil* tentang tauhida nama dan sifat adalah surat al-Ikhlash, dan *dalil* tentang tauhid uluhiyah adalah surah al-Kafirun, demikian juga *dalil* tentang tauhid rububiyah firman Allah swt. adalah segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam". (Pada seluruh kata Ashl di atas berarti dalil)

2. Bermakna *dasar yang kokoh*, hal ini sebagaimana terdapat dalam ungkapan orang arab;

   من أصول التوحيد أن توحيد الربوبية يستلزم توحيد الإلوهية وأن توحيد الألوهية يتضمن توحيد الربوبية

   "Di antara dasar tauhid adalah bahwa tauhid rububiyah mengharuskan adanya tauhid uluhiyah, sedang tauhid uluhiyah mengandung tauhid rububiyah". (Kata Ushul sebagaimana terdapat dalam ungkapan tersebut mempunyai arti dasar-dasar umum ilmu aqidah).

d. Al-Sunnah (السنة)

Kata *al-Sunnah* (السنة) terdapat dalam bahasa arab (سن : سنة) yang secara bahasa (perilaku, peri kehidupan), dan secara istilah yang bermakna cara (الطريقة) dan juga berarti jalan hidup

(السيرة) . Pernyataan ini senada dengan sabda Nabi saw. Berikut:

من سن سنة حسنة

"Barangsiapa yang membuat sunnah yang baik"

Maksudnya adalah jalan hidup yang baik, dalam istilah *syariah islam* kata sunnah mempunyai beberapa pengertian yang berbeda-beda. Biasanya setiap ahli ilmu mendefinisikan *sunnah* sesuai dengan karakter keahlian dalam ilmu itu masing-masing, di antaranya sebagai berikut:

1. *Ulama' Hadits* mendefinisikan bahwa *Sunnah* adalah perkataan atau persetujuan atau perbuatan atau sifat yang dinisbatkan kepada Rasulullah saw.
2. *Ulama' Ilmu Kalam* mendefinisikan bahwa *Sunnah* adalah sebagai salah satu sumberpenerimaan aqidah islam yang benar dan salah satu metode dasar menetapkan muatan-muatannya. Ada sebagian kaum Salaf mendefinisikan *Sunnah* dengan *Ittiba'* (meneladani Rasullullah saw.), sementara sebagian yang lain mengartikan dengan *Islam*. Di mana kedua pengertian ini tentu saja tidak saling bertentangan. Sebab Islam adalah ungkapan dari aqidah yang benar, sedangkan Ittiba' merupakan ungkapan dari metode penerimaan ajaran aqidah yang benar[17]. Oleh karena itu, Sunnah dapat diartikan mengikuti aqidah yang benar yang telah ditetapkan al-Qur'an dan al-Hadits.
3. *Ulama' Ushul Fiqh* mendefinisikan bahwa *Sunnah* adalah sesuatu yang diperintahkan oleh pembuat syariat tetapi tidak bersifat wajib. Pembuat syariat maksudnya adalah dzat yang mempunyai hak membuat syariat, yakni Allah swt yang secara asal, dan Rasulullah yang secara turunan, karena semua itu bukan dari hawa nafsunya, melainkan wahyu yang telah diwahyukan Allah swt kepadanya.

[17] Imam Ahmad bin Hambal mendefinisikan bahwa kitab *Al-Sunnah* menggariskan aqidah yang benar berdasarkan riwayat para perawi yang adil yang dirawikannya dari rasulullah beserta sahabatnya. Demikian juga puteranya Abdullah bin Ahmad yang juga melakukan hal yang sama dalam kitabnya yang kebetulan sama nama kitabnya.

e. Al-Fiqh al-Akbar (الفقه الأكبر)

Kata *Al-Fiqh al-Akbar* (الفقه الأكبر) berasal dari dua kata yang sama tashrifnya yaitu فقه : علم : فهم bab empat artinya (mengerti, memahami), dan kata كبر ضد صغر bab empat artinya (tua, kalau bab lima artinya besar lawan kata kecil). *Abu Hanifah* menyebutkan nama ilmu ini dengan *fiqh al-akbar*. Menurutnya, hukum Islam yang dikenal dengan istilah *fiqh* terbagi atas dua bagian. Pertama, *fiqh al-akbar* yang membahas keyakinan atau pokok-pokok agama atau *ilmu tawhid*. Kedua, *fiqh al-ashghar* yang berasal dari kata كبر ضد صغر bisa mengikuti bab empat, dan juga bisa mengikuti bab lima yang bermakna (kecil), yang membahas hal-hal yang berkaitan dengan masalah muamalah, bukan pokok-pokok agama, tetapi hanya cabangnya saja.[18]

f. Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah (اهل السنة و الجماعة)

Ahl al-Sunnah اهل السنة dan *al-Jama'ah* الجماعة و berasal dari kata *Sunnah* merupakan ungkapan kesetiaan mengikuti metode *al-Qur'an* dan *al-Hadits* dalam segala aspeknya, baik yang bersifat prinsip maupun yang tidak prinsip atau yang terkait dengan masalah yang bersifat furuiyah. Sedangkan kata jama'ah berarti orang-orang yang berkumpul. Tapi yang dimaksud dengan *al-jama'ah* dalam terminologi syariat islam adalah Rasulullah saw, para sahabatnya, para tabi'in dan semua generasi yang mengikuti mereka dengan baik hingga hari kiamat. Rasulullah saw telah ditanya sebagai berikut.

ما هو أهل السنة والجماعة ؟

> siapakah yang dimaksud dengan 'golongan yang selamat'. Maka beliau terkadang menjawab,
>
> ما انا عليه وأصحابي

"yang mengikuti aku dan para sahabatku", tetapi di lain waktu beliau menjawab : "*al-jama'ah*". Dengan demikian maka yang dimaksud dengan '*Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*' sebagai kata majemuk adalah orang-orang yang mengikuti aqidah islam

[18] Ar-Razik, *Tawhid Trikh Al-Falsafah Al-Islamiyah,* 268

yang benar, komitmen dengan menggunakan metode *manhaj* Rasulullah saw bersama para *sahabat* dan *tabi'in* dan semua generasi yang mengikuti mereka dengan baik hingga hari kiamat. Perhatikan hadits berikut.

عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليه بالنواجد

> Hendaklah kamu berpegang teguh kepada sunahku dan sunnah para khalifah yang lurus sesudahku, gigitlah ia dengan gigi taring. (HR. Imam Ahmad, Musnad Imam Ahmad, Vol, IV.).

g. Ahl al-Hadits (أهل الحديث)

Ahl al-Hadits adalah para ulama yang menguasai materi *hadits*, yaitu orang-orang yang dinisbatkan kepada orang yang menjadikan hadits nabi sebagai salah satu sumber rujukan aqidah islam yang benar. Disini sama saja mereka itu ulama hadits, ulama fiqh, maupun ulama ushul fiqh, bahkan orang-orang *zuhud* atau yang lainnya. Penamaan mereka sebagai *ahl al-hadits* dimaksudkan untuk membedakan dengan yang lain bahwa akal mereka harus didahulukan atas hadits nabi dalam bidang aqidah. Oleh karena itu, hadits hanya memberi indikasi yang bersifat hipotetis (*zhanni)*, sedang akal mereka memberi indikasi yang bersifat *qath'i* (*mutlak*), dan yang dituntut dalam aqidah adalah dalil yang bersifat mutlak. Seperti itu mereka menyalahi *nash al-Qur'an* dan *al-Hadits* memerintahkan untuk ikut secara mutlak kandungan terhadap keduanya. Mereka mendahulukan akal mereka atas wahyu Allah swt. Sehingga aqidah mereka lahir dari akal dan pikiran yang kurang dan berpenyakit. Umpamanya Mereka mengklaim bahwa wahyu tidak sanggup menjelaskan aqidah sebagai masalah keislaman yang paling mendesak dan dasar-dasar agama islam yang paling penting. Maka golongan yang benar kemudian mendukung *ahlu al-hadits* dalam menjelaskan bahwa wahyu yang dturunkan adalah sumber pertama adalah sumber asli satu-satunya yang

harus dipedomani dalam menetapkan muatan aqidah islam secara rinci dan sempurna.

h. *Al-Salaf* (السلف)

Kata (سلف) mengikuti bab pertama yang berarti (مضى) dalam bahasa arab berarti: berlalu, lewat, atau terdahulu. Sedang yang dimaksud dengan salaf menurut syariat islam adalah "para *sahabat*, *tabiin*, *tab'i al-ttabi'iin* dan semua yang mengikutinya dengan baik sampai hari kiamat, di mana keadilan dan kebersihan diri mereka telah diakui oleh umat secara ijma, dan mereka pun tidak pernah dituduh bid'ah yang menyebabkan menjadi kafir dan fasiq.

Berdasarkan makna ini, maka salaf merupakan ungkapan tentang individu-individu tertentu dan manhaj tertentu yang mereka ikuti. Yang inti dari hal itu adalah para *sahabat*, *tabi'in* dan *tabi'i al-tabi'in*. Inilah tiga generasi dan zaman yang paling utama. Seperti hadits berikut.

خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم

> Sebaik-baik zaman adalah zamanku, kemudian zaman sesudahku, kemudian zaman sesudahnya lagi. Hal ini diperkuat ayat berikut.

من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا

> Dan di antara orang-orang yang beriman itu ada orang-orang yang menepati apa yang telah mereka janjikan kepada Allah, maka di antara mereka ada yang gugur. Dan di antara mereka ada yang menungu-nunggu dan mereka sedikitpun tidak mengubah janjinya.

Dengan ini salafiyah itu mengacu kepada tahap-tahapan tertentu. Karena mazhab salaf mempunyai dua dimensi, dimensi *qudwah* yaitu orang-orang yang diteladani, dan dimensi *manhaj* yaitu sistem yang diikuti. Yang dimaksud panutan atau *qudwah*

adalah orang-orang dari tiga generasi pertama dalam sejarah islam. Dan yang dimaksud dengan *manhaj* adalah sistim yang diikuti oleh ketiga generasi dari ketiga zaman tersbut dalam pemahaman *aqidah*, pengambilan dalil *aqidah*, penetapan muatan *aqidah*, ilmu dan iman. Maka *salafiyah* adalah puji yang disifatkan kepada orang yang menjadikannya sebagai panutan dan sistim. Penyebutan salafi pada diri seseorang adalah tanpa mengikuti kriteria tersebut, maka dari itu sama sekali tidak mengandung pujian. Karena hanya makna dan lafadz semata.

i. Al-Khalaf (الخلف)

Kata khalaf dalam bahasa arab berarti yang terkebelakang dari yang lain dari segi waktu atau zaman. Dalam pengertian syariat kata ini berarti: orang yang tertuduh melakukan perbuatan bid'ah yang menyebakan kekufuran atau kefasikan dan merupakan celaan yang ditujukan kepada individu atau kepercayaan. Sebagaimana salaf, kata khalaf juga tidak mengacu kepada kurun waktu tertentu yang berakhir dengan kematian individu-individunya. Ia adalah sistim dan panutan dalam kebatilan. Maksudnya, ia merupakan panutan bagi mereka yang mempunyai aqidah yang telah rusak. Jadi, tidak ada acuan kurun waktu tertentu dalam kata salaf dan khalaf. Itulah sebabnya dizaman sahabat tabi'in dan tabi'uttabi'in juga ditemukan orang yang keluar dari manhaj salaf, dalam arti bahwa ia tidak menjadikannya sebagai panutan dan sistim atau menjadikan kebatilan sebagai sistim dan panutan. Namun demikian, adalah salah jika dipahami bahwa terdapat kaum khalaf dikalangan sahabat, mengikuti pengikut sahabat adalah sifat-sifat yang mengandung makna pujian yang bersifat syar'i. Itulah sebabnya mengapa bid'ah sangat jarang ditemukan pada ketiga kurun waktu tersebut. Kebenaran dalam waktu itu, di samping didukung oleh kejelasan dalil dan kedekatan waktu kepada misykat kenabian dan cahaya wahyu dari allah, juga mempunyai popularitas dan pendukung yang sangat banyak, sehingga ia menjadi sangat berwibawa dan kuat dalam jiwa

individu-individunya. Tapi setelah berlalunya ketiga kurun waktu tersebut, bid'ah telah tersebar dikalangan masyarakat. Bahkan terkadang memperoleh dukungan politik dari para penguasa dalam khalifah Islamiyah, seperti yang terjadi pada zaman kekhalifahan al-Ma'mun, al-Watsiq: dua penguasa yang telah memberi dukungan politik terhadap aliran mu'tazilah dan menerangi mazhab Ahlus Sunnah Wal Jamaah.

Analisa atas terminologi-terminologi aqidah Islam itu menunjukkan bahwa secara tematis semua berkisar pada dua hal:

Pertama, aqidah yang benar. Maka kata ushuluddin, al-fiqh al-Akbar dan tauhid, semuanya mengacu kepada satu muatan, yakni;aqidah Islam yang benar.

Kedua, sistim dan anutan. Maka kata salaf ahlul hadits, ahlul sunnah, ahlul sunnah wal jama'ah; semuanya merupakan sebutan bagi muatan yang sama yaitu; sifat yang menjadi karakter golongan yang selamat, baik dalam meneladani generasi ketiga zaman utama itu, maupun pada sistem penetapan muatan kaidah islam yang benar dan pembelaan terhadapnya. Sedang kata khalaf mengacu pada sistim yang bertentangan dengan salaf.

Meskipun nama yang diberikan berbeda-beda, inti pokok pembahasan Ilmu Kalam, Ilmu Tauhid, Ilmu 'Aqaid, Ilmu Ushuluddin, adalah sama, yaitu Wujud Allah SWT. Aspek terpenting dalam Ilmu Kalam ialah keyakinan akan adanya Allah Yang Maha Sempurna dan Mahakuasa. Keyakinan ini pada giliranya akan membawa kepada keyakinan terhadap adanya Malaikat, Kitab-kitab, Nabi dan Rasul, Hari Akhir dan melahirkan kesadaran akan tugas dan kewajiban terhadap *khalik*.

3. Argumen untuk Penamaan Ilmu Kalam

Ilmu kalam dikenal sebagai ilmu keislaman yang berdiri sendiri, yakni pada masa khalifah al-Ma'mun (813-833) dari Bani Abbasiyah. Sebelum itu pembahasan terhadap kepercayaan Islam disebut *al-fiqhu fi al-din* sebagai lawan dari *al-fiqhu fi al-'ilmi*.

Sesudah itu kemudian ulama-ulama Mu'tazilah mempelajari buku-buku filsafat pada masa pemerintahan Khalifah al-Ma'mun, maka mereka mempertemukan sistem filsafat dengan sistem ilmu kalam, dan menjadikannya ilmu yang berdiri sendiri di antara ilmu-ilmu yang ada, serta menamakannya dengan nama ilmu kalam. Ada kalanya masalah yang paling penting yang mereka bicarakan dan berselisih pendapat adalah masalah *al-Kalam* (Firman Allah) maka ilmu ini dinamakan dengan namanya. Ada kalanya karena persesuaian mereka dengan ahli-ahli filsafat di dalam memberikan nama ilmu mantiq (logika) di antara ilmu-ilmu mereka. Jadi, *Mantiq* dan *Kalam* adalah sinonim.[19]

Adapun ilmu ini dinamakan Ilmu Kalam, disebabkan:

a. Persoalan yang terpenting yang menjadi pembicaraan pada abad-abad permulaan Hijriah ialah apakah Kalam Allah (Alquran) itu *Qadim* atau *Hadis*. Karena itu keseluruhan Ilmu Kalam itu dinamai dengan salah satu bagiannya yang terpenting.
b. Dasar Ilmu Kalam ialah dalil-dalil fikiran dan pengaruh dalil fikiran ini tampak jelas dalam pembicaraan para Mutakallimin. Mereka jarang mempergunakan dalil naqli (*al-quran* dan *al-Hadis*), kecuali sesudah menetapkan benarnya pokok persoalan terlebih dahulu berdasarkan dalil-dalil fikiran.
c. Karena cara pembuktian kepercayaan-kepercayaan agama menyerupai logika dalam filsafat, maka pembuktian dalam agama ini dinamakan ilmu kalam untuk membedakannya dengan logika dalam filsafat.[20]

Poin lainnya adalah kenapa disiplin ini mendapat sebutan ilmu kalam dan kapan sebutan itu diberikan. Sebagian orang mengatakan bahwa sebutan kalam (secara harfiah, perkataan atau percakapan) diberikan kepada disiplin ini karena disiplin ilmu ini memberikan tambahan kemampuan berbicara dan berargumen kepada orang yang menguasainya. Sebagian lagi mengatakan

[19] Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 22
[20] Ahmad Hanafi, *Teologi Islam*, 4-5

bahwa penyebabnya adalah karena para pakar di bidang ilmu ini suka mengawali penuangan fikiran mereka dalam buku-buku mereka dengan ungkapan *al-kalamu fi kazda*. Sebagian lain menjelaskan bahwa sebutan "Kalam" diberikan karena disiplin ini membahas topik-topik yang ahli-ahli hadis lebih memilih sikap diam seribu bahasa. Namun, menurut sebagian lain lagi, sebutan ini jadi mode ketika topik apakah Alquran yang disebut *kalamullah* (firman Allah) itu makhluk (ciptaan) atau bukan menjadi materi perdebatan seru di kalangan kaum muslimin.[21]

Perdebatan seru itu menjadikan sebuah kontroversi yang menyebabkan terjadinya dendam, kebencian, rasa permusuhan di kalangan pihak-pihak yang berseberangan, dan memicu pertumpahan darah. Ini pula alasannya kenapa periode itu diingat sebagai periode yang amat sulit atau membawa penderitaan (*mihnah*), yaitu karena sebagain besar perdebatan tentang akidah. Akidah Islam berkisar di seputar *huduts* (kemakhlukan, keterciptaan, dan temporalitas) atau *qidam* (keabadian) firman atau kalam Allah, maka disiplin ini membahas akidah utama agama Islam pun mendapat sebutan ilmu kalam.

Ilmu Kalam disebut sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri yaitu pada masa Daulah Bani Abbasiyah di bawah pimpinan khalifah al-Makmun, yang dipelopori oleh dua orang tokoh Islam yaitu: Abu Hasan al-Asy'ari dan al-Maturidi.

B. Hukum Mempelajari Ilmu Kalam

1. Boleh Mempelajari Ilmu Kalam dan Argumentasinya

Secara umum, al-Ghazali mengelompokkan ilmu menjadi *fardlu 'ain* dan *fardlu kifayah*. *Fardlu 'ain* menunjukkan ilmu-ilmu yang terkait dengan perintah dan larangan agama. *Fardlu kifayah* mencakup ilmu-ilmu yang penguasaannya wajib bagi suatu masyarakat muslim tapi tidak mengikat bagi tiap individu. Kategori *fardlu 'ain*, yaitu ilmu-ilmu yang harus dimiliki oleh setiap orang Islam, tidak bisa ditawar, demi kebaikan dan

[21] *Mengenal Ilmu Kalam*, 27

keselamatannya di kehidupan akhirat. Ilmu yang masuk dalam kategori ini mengacu pada ilmu-ilmu yang mengarah pada jalan menuju pada keselamatan hidup sesudah mati (*'ilm tariq al-akhirah*).[22] Walaupun demikian, pelaksanaan tugas mencari ilmu *fardlu 'ain* ini harus disesuaikan dengan tingkat kebutuhan baik jangka panjang maupun pendek dan kemampuan masing-masing individu.[23] Ilmu fardlu 'ain berkenaan dengan tiga hal, yaitu (1) *i'tiqaad* (hal-hal yang wajib diimani), (2) amal, (3) larangan. Kewajiban untuk mencari ilmu pengetahuan tentang ketiga aspek kehidupan ini diisyaratkan oleh munculnya perkembangan baru dan lingkungan yang berubah dalam kehidupan.[24]

Sedangkan, ilmu-ilmu yang ada dalam kategori *fardlu kifayah*, menurut al-Ghazali, terdiri atas beberapa jenis, yaitu: *ushul* (pokok), *furu'* (cabang), *muqaddimat* (prasarana), dan *mutammimat* (pelengkap). Ilmu yang termasuk dalam kelompok prinsip (*ushul*) tetapi tidak bisa dipahami secara langsung (tekstual) tetapi bisa dicerap oleh akal; *Muqaddimat* seperti ilmu Bahasa dan ilmu nahwu yang merupakan alat untuk memahami Alquran; *Mutammimat* berkaitan dengan pengetahuan tentang *nasikh* dan *mansukh*, *'am* dan *khas*; ilmu tentang para periwayatan hadits, dan sejenisnya.[25] Selain keempat jenis keilmuan tersebut, ada beberapa ilmu lain yang secara eksplisit disebutkan oleh al-Ghazali sebagai kategori *fardlu kifayah*. Ilmu-ilmu tersebut adalah kedokteran (*al-Tibb*) dan aritmetika (*al-Hisab*), juga politik (*al-Siyasah*), logika (*al-Mantiiq*), ilmu teologi (*'ilm al-Kalam*), dan metafisika.[26]

Dari penjelasan tersebut, tampak bahwa dalam mempelajari Ilmu Kalam termasuk dalam kategori *fardlu kifayah*. Namun demikian, terdapat kriteria atau persyaratan dalam mempelajari ilmu *fardlu kifayah* ini, yang mencakup tiga aspek, yaitu: *Pertama*,

[22] Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), 26
[23] A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, (Jogjakarta: Ar-Ruz Media, 2014), 144
[24] al-Ghazali, *Ihya'*, 27-28
[25] al-Ghazali, *Ihya'*, 29-30
[26] Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, terj. Purwanto, (Bandung: Mizan, 1997), 241

ilmu-ilmu kategori *fardlu kifayah* 'dipelajari' dari ilmu-ilmu *fardu 'ain*. Artinya orang yang mempelajari ilmu *fardlu kifayah* harus senantiasa menjaga keunggulan dan prioritas ilmu *fardlu 'ain*. *Kedua*, orang yang mempelajari ilmu *fardlu kifayah* harus benar-benar mengalami perkembangan bertahap dalam studi ilmu *fardlu kifayah*. Ketiga, orang harus menahan diri untuk mempelajari ilmu *fardlu kifayah* tersebut jika telah dipelajari oleh orang lain dalam jumlah yang cukup.[27]

Sesuai hukum akal sehat, mendalami segala sesuatu yang berupa ilmu, pasti akan menimbulkan hukum manfaat. Demikian juga dengan ilmu Kalam. Al-Qardhawi menjelaskan bahwa Ilmu Kalam itu dijaga, dikokohkan, dipelihara dan direalisasikan dalam wujud nyata, agar ia memancar dan menjadi solusi di hati sanubari manusia dalam menyelesaikan problematika kehidupannya. Ada beberapa urgensi ilmu Kalam yang harus diperhatikan, antara lain:

a. Memurnikan ibadah kepada Allah semata, maksudnya adalah memberikan hak uluhiyah secara sempurna, berupa pengagungan, cinta dan ketundukan mutlak. Hal ini dapat dicapai melalui langkah berikut:
   1) Untuk tidak mencari Tuhan lain selain Allah Swt. Sebagaimana firman Allah dalam QS. al-An'am: 164 dan Ali-Imran: 64.
   2) Hendaknya tidak menjadikan selain Allah sebagai wali (kekasih), yang dicintainya sebagaimana Allah berfirman dalam QS. al-An'am: 14, al-Baqarah: 165 dan al-Baqarah: 167.
   3) Untuk tidak mencari hakim selain Allah, yang ditaatinya sebagaimana ia taat kepada Allah. Hal ini sebagaimana firman Allah, dalam QS. al-An'am: 114, al-Mulk: 14. Adapun hak menghukum dan membuat perundangundangan untuk hamba-hamba-Nya dalam urusan agama dan dunia mereka hanya Allah semata, yang maha mengetahui ciptaan-Nya, Maha Penyayang kepada mereka dan Maha Mengetahui apa

[27] al-Ghazali, *Ihya'*, 29

saja yang menjadikan baik atau hancurnya mereka.[28]

b. Kufur kepada segala *Thaghut* dan berlepas diri dari orang-orang yang menyembahnya atau yang memberikan wala' mereka kepadanya.[29] Begitu pentingnya unsur ini, sampai-sampai Alquran terkadang mendahulukan kufur dari pada *Thaghut* dan mengakhirkan iman kepada Allah.[30]

c. Membentengi diri dari syirik dengan segala warna dan tingkatannya serta menutup celah-celah yang menunjuk kepada-Nya.[31]

2. Haram Mempelajari Ilmu Kalam dan Argumentasinya

Awal kemunculan ilmu Kalam bermula dari keinginan para ulama untuk melawan para ahli *bid'ah* yang gemar memancing perdebatan atas permasalahan aqidah Islam. Para ahli *bid'ah* seringkali memunculkan *syubhat* (kerancuan-kerancuan) yang menabrak batasan dan dasar-dasar agama yang telah dibangun oleh para ulama zaman dahulu. Mereka juga gemar mencampuradukkan kerancuan-kerancuan itu dengan kaidah-kaidah filsafat. Oleh sebab itu, para ulama *ahlussunnah wal jama'ah* merasa perlu untuk melawan mereka dengan berdebat dan berdiskusi, sehingga kerancuan-kerancuan yang mereka munculkan (yang menyebabkan kebingungan umat Islam yang masih awam dan lemah akalnya) dapat dihilangkan.

Namun, jika ilmu Kalam memiliki keutaman yang tinggi (yakni berguna untuk menolak kerancuan para ahli bid'ah), tetapi mengapa beberapa ulama *salaf* melarang atau mengharamkan untuk menyibukkan diri dengan ilmu ini? Sebelum menjawab pertayaan ini, terlebih dahulu penulis akan menyebutkan beberapa perkataan dari beberapa ulama salaf yang melarang memperdalam ilmu Kalam, di antaranya Imam as-Syafi'i, Malik, Ahmad bin Hambal, Imam Nawawi, dan ahli-ahli hadits dari ulama salaf.

---

[28] Yusuf Qardawi, *Haqiqat al-Tawhid,* (terj.) Musyaffa, (Jakarta: Rabbani Press, 2000), 62

[29] Thaghut adalah syaitan dan apa saja yang disembah selain dari Allah SWT. Lihat Fauzi Saleh, *Menegakkan Pilar-Pilar Tauhid*, (Banda Aceh: Ar-Raniry, 2007), 22-23

[30] Lihat QS. al-Baqarah [2]: 256

[31] Yusuf Qardawi, *Haqiqat al-Tawhid,* 59

Imam Al-Syafii rahimahullah berkata:

حُكْمِي فِي أَهْلِ الْكَلَامِ أَنْ يُضْرَبُوا بِالْجَرِيدِ وَيُحْمَلُوا عَلَى الْإِبِلِ وَيُطَافَ بِهِمْ فِي الْقَبَائِلِ وَالْعَشَائِرِ ، وَيُنَادَى عَلَيْهِمْ هَذَا جَزَاءُ مَنْ تَرَكَ الْكِتَابَ وَالسُّنَّة وَأَقْبَلَ عَلَى الْكَلَامِ

> "Hukumku pada ahli al-Kalam, mereka dipukul dengan pelepah kurma, dan dinaikkan ke unta, kemudian diarak berkeliling di kabilah-kabilah dan suku-suku, kemudian diserukan tentang mereka 'Ini balasan orang yang meninggalkan Alquran dan As-Sunnah dan menghadap diri kepada Ilmu Kalam'."[32]

Demikianlah peringatan Imam al-Syafii tentang ahli al-Kalam, karena hal itu akan menghantarkan kepada *syubhat* (kesamaran) dan keraguan-keraguan. Mereka, para ahli al-Kalam, memang berhak mendapatkan apa yang dikatakan Imam al-Syafii dari sisi agar mereka bertaubat kepada Allah dan memperingatkan yang lainnya agar tidak mengikuti mereka. Saran Imam al-Syafii dalam memandang para ahli al-Kalam dengan dua pandangan, yaitu: (1) pandangan dari sisi syariat, dengan memberikan didikan kepada mereka dan melarang mereka dari menyebarkan madzhab mereka; (2) pandangan dari sisi taqdir, yaitu menyayangi mereka dan meminta kepada Allah agar mereka diberi *al-'afiyah* (keselamatan) dari kesesatan.

Kemudian Imam al-Nawawi berkata mengomentari ucapan Imam Al-Syafii tersebut:

وَقَدْ بَالَغَ إِمَامُنَا الشَّافِعِيُّ رحمه الله تعالى:فِي تَحْرِيمِ الِاشْتِغَالِ بِعِلْمِ الْكَلَامِ أَشَدَّ مُبَالَغَةٍ، وَأَطْنَبَ فِي تَحْرِيمِهِ، وَتَغْلِيظِ الْعُقُوبَةِ لِمُتَعَاطِيهِ، وَتَقْبِيحِ فِعْلِهِ، وَتَعْظِيمِ الْإِثْمِ فِيهِ فَقَالَ: " لَأَنْ يَلْقَى اللَّهُ الْعَبْدَ بِكُلِّ ذَنْبٍ مَا خَلَا الشِّرْكَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَلْقَاهُ بِشَيْءٍ مِنْ الْكَلَامِ "، وَأَلْفَاظُهُ بِهَذَا الْمَعْنَى كَثِيرَةٌ مَشْهُورَةٌ

[32] *Manaqib Al-Syafii* karya Al-Baihaqi 1/462, Dar At-Turots

> "Imam kita Al-Syafii telah sangat keras mengharamkan menyibukkan diri dengan ilmu Kalam. Beliau sangat tegas dalam mengharamkannya, mengeraskan hukuman bagi orang yang simpati kepadanya, memperjelek perbuatannya, serta menyebutkan besar dosanya. Makanya beliau berkata: 'Seandainya Allah menemui seorang hamba dengan membawa dosa selain kesyirikan, itu lebih baik daripada menemui-Nya dengan sesuatu dari ilmu Kalam'."[33]

Sesungguhnya larangan para ulama untuk mempelajari ilmu Kalam tersebut tidak sepenuhnya bersifat mutlak. Ilmu Kalam yang dilarang oleh para ulama adalah ilmu Kalam yang hanya menggunakan metode para filosof, cara-cara ahli bid'ah, dan orang-orang yang memperturutkan hawa nafsunya untuk memenangkan akal dan mengalahkan Alquran dan al-Hadits. Para filosof itu senantiasa menjadikan akalnya sebagai Tuhan. Dan ilmu Kalam bagi mereka adalah menyamakan antara kedudukan akal dengan kedudukan Alquran dan al-Hadits. Padahal kedudukan Alquran harus jauh lebih tinggi dari pada akal. Ilmu Kalam versi mereka mengikuti cara-cara filosof yang amat rumit dalam menguraikan pembagian-pembagian teori sesuatu yang hanya bisa dipahami oleh sedikit orang. Oleh karena itu, ilmu Kalam ini terlalu banyak memunculkan pertanyaan dan jawaban yang amat mendetail yang mengakibatkan timbulnya banyak kerancuan dan keraguan. Inilah sebenarnya ilmu Kalam yang dilarang oleh para ulama.

At-Tiftazani mengatakan bahwa pelarangan ilmu Kalam ini diperuntukkan bagi mereka yang bermaksud ingin menghancurkan agama Islam, juga bagi orang-orang yang memiliki akal dan pemahaman yang lemah, dan bagi orang yang bertujuan untuk menyebarkan fitnah di kalangan umat Islam.[34] Alasan lainnya yaitu karena dikhawatirkan seseorang akan melakukan suatu perbuatan bid'ah dan kufur, karena ia belum siap dan belum mampu, yang pada akhirnya akan menjadi tersesat setelah mempelajari ilmu ini.

[33] *Al-Majmu Syarh Al-Muhadzdzab*
[34] At-Tiftazani, *Syarh al-'Aqo'id an-Nasafiyah*

Di samping itu pelarangan ini juga mungkin karena adanya cerita dan kisah-kisah yang termaktub di dalam ilmu Kalam yang menceritakan tentang adanya orang-orang ahli bid'ah dan pengikut hawa nafsu yang gemar memunculkan kerancuan-kerancuan di dalam madzhab *Ahlussunnah wal Jama'ah*, sehingga mengakibatkan tersebarnya pemikiran-pemikiran ahli bid'ah yang dampaknya sangat membahayakan. Sementara para ulama memiliki tanggung jawab untuk mematikan pemikiran-pemikiran mereka.

Atau boleh jadi alasan pelarangan mereka adalah karena ilmu Kalam akan berakibat pada kegoncangan iman, jatuhnya kewibawaan Allah dari pandangan mata hati manusia, dan meninggalkan ilmu-ilmu lain yang lebih bermanfaat. Di samping itu seseorang akan banyak meluangkan banyak waktu untuk mendalami ilmu ini, padahal sebenarnya ia tidak terlalu memerlukannya. Ilmu Kalam ini bagaikan obat yang hanya bermanfaat bagi sedikit orang, namun membahayakan bagi banyak orang.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa pada hakekatnya larangan para ulama salaf atas ilmu Kalam hanya terbatas bagi orang-orang yang mempelajarinya dengan meniru metode ilmu Filsafat, metode para pelaku bid'ah, dan orang-orang yang memperturutkan hawa nafsu mereka yang lebih mengedepankan akal dan meninggalkan Alquran dan as-Sunnah. Oleh karena itu larangan ini sifatnya tidak mutlak.

C. Sejarah dan Faktor Munculnya Ilmu Kalam

Sejarah munculnya Ilmu Kalam berawal sejak wafatnya Nabi Muhammad SAW, timbullah persoalan-persoalan di kalangan umat Islam tentang siapakah pengganti Nabi (*Khalifatul Rasul*) kemudian persoalan itu dapat di atasi setelah dibai'atnya/ diangkatnya Abu Bakar As-Shiddiq sebagai khalifah, setelah Abu Bakar wafat kekhalifahan dipimpin Umar bin Khattab pada masa kepemimpinan Umar bin Khattab umat Islam tampak tegar dan

mengalami ekspansi seperti kejazirah Arabian, Palestina, Syiria, sebagian wilayah Persia dan Romawi serta Mesir.

Setelah kekhalifahan Umar bin Khattab berakhir maka Utsman bin Affan menjadi Khalifah, Utsman termasuk dalam golongan Quraisy yang kaya kaum keluarganya terdiri dari orang-orang Aristokrat Mekkah karena pengalaman dagangnya mereka mempunyai pengetahuan administrasi. Pengetahuan mereka ini bermanfaat dalam memimpin administrasi daerah-daerah di luar semenanjung Arab yang bertambah masuk ke bawah kekuasaaan Islam. Namun karena pada masa kekhalifahan Utsman cenderung kepada nepotisme terjadilah ketidakstabilan dikalangan umat Islam dengan banyaknya penentang-penentang yang tidak setuju kepada khalifah Ustman puncaknya tewas terbunuh oleh pemberontak dari Kuffah, Basroh dan Mesir.

Setelah Ustman wafat, Ali bin Abi Thalib sebagai calon terkuat terpilih sebagai khalifah yang keempat tetapi ia segera mendapat tantangan dari pemuka-pemuka yang ingin pula menjadi khalifah seperti Thalhah, Zubair dan Aisyah peristiwa ini dikenal dengan perang Jamal. Tantangan kedua datang dari Muawiyah bin Abi Sufyan yang juga ingin menjadi khalifah dan menuntut kepada ali supaya menghukum pembunuh-pembunuh Ustman. Dari peristiwa-peristiwa tersebut munculah Teologi asal muasal sejarah munculnya kalam.[35]

Ilmu Kalam sebagai ilmu yang berdiri sendiri belum dikenal pada masa nabi Muhammad SAW, maupun pada masa sahabat-sahabatnya. Akan tetapi baru dikenal pada masa berikutnya, setelah ilmu-ilmu ke-islaman yang lain satu persatu muncul dan setelah orang banyak membicarakan tentang kepercayaan alam gaib (metafisika). Kita tidak akan dapat memahami persoalan-persoalan ilmu kalam sebaik-baiknya kalau kita tidak mempelajari faktor-faktor yang mempengaruhi timbulnya, kejadian-kejadian politis dan historis yang menyertai pertumbuhannya. Faktor penyebabnya itu dibagi menjadi dua bagian yaitu:

[35] Hasbi, *Ilmu Kalam*, 6-7

1. Faktor-faktor Internal

a. Alquran sendiri di samping ajakannya kepada tauhid dan memercayai kenabian dan hal-hal yang berhubungan dengan itu, menyinggung pula golongan-golongan dan agama-agama yang ada pada masa Nabi Muhammad SAW., yang mempunyai kepercayaan-kepercayaan yang tidak benar. Alquran tidak membenarkan kepercayaan mereka dan membantah alasan-alasannya, antara lain:

1) Golongan yang mengingkari agama dan adanya tuhan dan mereka mengatakan bahwa yang menyebabkan kebinasaan dan kerusakan hanyalah waktu saja.

وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ

"Dan mereka berkata: 'Kehidupan ini tidak lain hanyalah kehidupan di dunia saja, kita mati dan kita hidup dan tidak ada yang akan membinasakan kita selain masa'. Dan mereka sekali-kali tidak mempunyai pengetahuan tentang itu, mereka tidak lain hanyalah menduga-duga saja."[36]

2) Golongan-golongan syirik

وَإِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ ءَأَنتَ قُلۡتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيۡنِ مِن دُونِ ٱللَّهِۖ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنۡ أَقُولَ مَا لَيۡسَ لِي بِحَقٍّۚ إِن كُنتُ قُلۡتُهُۥ فَقَدۡ عَلِمۡتَهُۥۚ تَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِي وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلۡغُيُوبِ

"Dan (ingatlah) ketika Allah berfirman: "Hai Isa putera Maryam, Adakah kamu mengatakan kepada manusia: "Jadikanlah aku dan ibuku dua orang Tuhan selain Allah?". Isa menjawab: "Maha suci Engkau, tidaklah patut bagiku mengatakan apa yang bukan hakku (mengatakannya). jika aku pernah mengatakan Maka tentulah Engkau mengetahui apa yang ada pada diriku dan aku tidak mengetahui apa

[36] Q.S. Al-Jatsiyah [45]: 24

yang ada pada diri Engkau. Sesungguhnya Engkau Maha mengetahui perkara yang ghaib-ghaib".[37]

3) Golongan-golongan kafir

وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤۡمِنُوٓاْ إِذۡ جَآءَهُمُ ٱلۡهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرٗا رَّسُولٗا

"Dan tidak ada sesuatu yang menghalangi manusia untuk beriman tatkala datang petunjuk kepadanya, kecuali perkataan mereka: 'Adakah Allah mengutus seorang manusia menjadi rasul?'."[38]

4) Golongan-golongan munafik

ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيۡكُم مِّنۢ بَعۡدِ ٱلۡغَمِّ أَمَنَةٗ نُّعَاسٗا يَغۡشَىٰ طَآئِفَةٗ مِّنكُمۡۖ وَطَآئِفَةٞ قَدۡ أَهَمَّتۡهُمۡ أَنفُسُهُمۡ يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ ظَنَّ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِۖ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلۡأَمۡرِ مِن شَيۡءٖۗ قُلۡ إِنَّ ٱلۡأَمۡرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِۗ يُخۡفُونَ فِيٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبۡدُونَ لَكَۖ يَقُولُونَ لَوۡ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَمۡرِ شَيۡءٞ مَّا قُتِلۡنَا هَٰهُنَاۗ قُل لَّوۡ كُنتُمۡ فِي بُيُوتِكُمۡ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَتۡلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمۡۖ وَلِيَبۡتَلِيَ ٱللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمۡ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمۡۚ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ

"Kemudian setelah kamu berduka cita, Allah menurunkan kepada kamu keamanan (berupa) kantuk yang meliputi segolongan dari pada kamu, sedang segolongan lagi telah dicemaskan oleh diri mereka sendiri, mereka menyangka yang tidak benar terhadap Allah seperti sangkaan jahiliyah. Mereka berkata: 'Apakah ada bagi kita barang sesuatu (hak campur tangan) dalam urusan ini?'. Katakanlah: "Sesungguhnya urusan itu seluruhnya di tangan Allah'. Mereka menyembunyikan dalam hati mereka apa yang tidak mereka terangkan kepadamu. Mereka berkata, 'Sekiranya ada bagi kita barang sesuatu (hak campur tangan) dalam urusan ini, niscaya kita tidak akan dibunuh (dikalahkan)

[37] Q.S. Al-Maidah [5]: 116
[38] Q.S. Al-Isra' [17]: 94

di sini'. Katakanlah, 'Sekiranya kamu berada di rumahmu, niscaya orang-orang yang telah ditakdirkan akan mati terbunuh itu keluar (juga) ke tempat mereka terbunuh'. Dan Allah (berbuat demikian) untuk menguji apa yang ada dalam dadamu dan untuk membersihkan apa yang ada dalam hatimu. Allah Maha mengetahui isi hati."[39]

b. Adanya nas-nas yang kelihatannya saling bertentangan, sehingga datang orang-orang yang mengumpulkan ayat tersebut dan memfilsafatinya. Contohnya: adanya ayat-ayat yang menunjukkan adanya paksaan (*jabr*), dalam QS. Al-Baqarah (2): 6 dan QS. Al-Muddsir(74): 17.

إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ

"Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, kamu beri peringatan atau tidak kamu beri peringatan, mereka tidak juga akan beriman."[40]

سَأُرۡهِقُهُۥ صَعُودًا

"Aku akan membebaninya mendaki pendakian yang memayahkan."[41]

c. Persoalan-persoalan politik, contoh masalah *khilafah* (pimpinan pemerintahan negara). Pergantian pemimpin umat sesudah meninggalnya Rasulullah. Awalnya persoalan politik tidak mengusik persoalan agama, tapi setelah peristiwa terbunuhnya khalifah Usman, kaum muslimin terpecah menjadi beberapa partai, yang masing- masing merasa sebagai pihak yang benar dan hanya calon dari padanya yang berhak menduduki pimpinan negara. Kemudian partai-partai itu menjadi partai agama dan mengemukakan dalil-dalil Agama untuk membela pendiriannya. Dan selanjutnya perselisihan antara mereka menjadi perselisihan agama, dan berkisar pada persoalan iman dan kafir.

[39] Q.S. Ali Imran [3]: 154
[40] QS. Al-Baqarah [2]: 6
[41] QS. Al-Muddsir [74]: 17

Peristiwa terbunuhnya Usman menjadi titik yang jelas dari permulaan berlarut-larutnya perselisihan bahkan peperangan antara kaum muslimin. Sebab sejak saat itu, timbullah orang yang menilai dan menganalisa pembunuhan tersebut di samping menilai perbuatan Usman, sewaktu hidupnya. Menurut segolongan kecil, Usman, salah bahkan kafir dan pembunuhnya berada di pihak yang benar, karena perbuatannya yang dianggap salah selama memegang khilafah. Sebaliknya pihak lain mengatakan bahwa pembunuhan atas Usman r.a. adalah kejahatan besar dan para pembunuhnya adalah orang-orang kafir, karena Usman adalah khalifah yang sah dan salah seorang prajurit Islam yang setia. Penilaian yang saling bertentangan kemudian menjadi fitnah dan peperangan yang terjadi sewaktu Ali memegang pemerintahan.

Dari sini mulai timbul persoalan besar yang selama ini memenuhi buku-buku keislaman, yaitu melakukan kejahatan besar, yang mula-mula dihubungkan dengan kejadian khusus, yaitu pembunuhan terhadap Usman, lalu beralih menjadi persoalan yang umum, lepas dari siapa orangnya. Kemudian timbul soal-soal lainnya, seperti soal Iman dan hakikatnya, bertambah atau berkurangnya, soal Imamah dan lain-lain persoalan.

Kemudian soal dosa tersebut, dilanjutkan lagi, yaitu sumber kejahatan atau sumber perbuatan di lingkungan manusia. Karena dengan adanya penentuan sumber ini mudah diberikan vonis kepada pelakunya itu. Kalau manusia itu sendiri sumbernya, maka soalnya sudah jelas, akan tetapi kalau sumber sebenarnya Tuhan sendiri. Dan manusia itu sebagai pelakunya, maka pemberian keputusan bahwa manusia itu berdosa atau kafir masih belum jelas. Timbullah golongan Jabariyah yang mengatakan bahwa semua perbuatan itu dari Tuhan dan golongan Qadariyah yang mengatakan bahwa manusialah yang bertanggung jawab sepenuhnya atas segala perbuatannya. Kemudian timbulpula golongan-golongan lain, seperti Mu'tazilah, Asy'ariyah, yang membicarakan persoalan tersebut.[42]

[42] Hasbi, *Ilmu Kalam*, 11-13

2. Faktor-Faktor Eksternal.

a. Banyak di antara pemeluk-pemeluk Islam yang mula-mula beragama Yahudi, Nasrani, dan lain-lain, bahkan di antara mereka ada yang pernah menjadi ulama. Setelah mereka tenang dari tekanan kaum muslimin mulailah mereka mengkaji lagi aqidah-aqidah agama mereka dan mengembangkan ke dalam Islam.

b. Golongan Islam yang dulu, terutama golongan Mu'tazilah, memusatkan perhatiannya untuk penyiaran Islam dan membantah alasan mereka yang memusuhi Islam, dengan cara mengetahui dengan sebaik-baiknya aqidah-aqidah mereka.

c. Sebagai kelanjutan dari sebab tersebut, Mutakallimin hendak mengimbangi lawan-lawannya yang menggunakan filsafat, maka mereka terpaksa mempelajari logika dan filsafat.

BAB II
HUBUNGAN ILMU KALAM DENGAN ILMU LAINNYA

A. Hubungan antara Ilmu Kalam dan Filsafat

PARA ahli yang berpendapat bahwa Ilmu Kalam dan Filsafat memiliki hubungan karena pada dasarnya Ilmu Kalam adalah ilmu ketuhanan dan keagamaan. Sedangkan filsafat adalah pembuktian intelektual. Awalnya, filsafat yunani telah menarik perhatian kaum muslimin, terutama sesudah ada terjemahan buku-buku filsafat yunani kedalam bahasa arab sejak zaman khalifah al-Mansur (754-775M) dalam mencapai puncaknya pada masa Al-Makmun (813-833 M) dari khalifah bani Abbasiyah. Antara ilmu Kalam dan filsafat ada perbedaan cara pembinaannya.

Ilmu Kalam timbul secara berangsur-angsur dan mula-mula hanya berupa hal yang terpisah. Tetapi filsafat ini seakan-akan serentak. Sebab bahan-bahannya diperoleh dari Yunani dan sebagaimana dalam keadaan sudah lengkap atau hampir lengkap. Mereka ahli-ahli filsafat itu tinggal mempertemukan dengan ajaran-ajaran Islam. Filsafat Islam memasuki seluruh ilmu-ilmu keislaman di mana ilmu Kalam merupakan puncak kepribadiannya.

Ibnu Khaldun (w. 808H/1406M) mengatakan bahwa persoalan-persoalan ilmu kalam sudah bercampur dengan persoalan-persoalan filsafat, sehingga sukar dibedakan satu dengan lainnya. Demikian pula, Tenneman atau H. Ritter memasukkan mutakallimin ke dalam filosof Islam.

Namun, sebagian pakar lain berpendapat berbeda, seperti halnya Fuad Al-Ahwani, ia tidak setuju apabila filsafat disamakan dengan Ilmu Kalam. Karena Ilmu Kalam dasarnya adalah ilmu agama, sedangkan filsafat dasarnya intelektual (akal). Obyek pembahasannya bagi Ilmu Kalam berdasar pada Allah SWT dan sifat-sifatnya serta hubungannya dengan alam dan manusia yang berada di bawah syari'at-Nya. Obyek filsafat adalah alam dan manusia serta pemikiran tentang prinsip wujud dan sebab-sebabnya. Seperti filosuf Aristoteles yang dapat membuktikan tentang sebab pertama yaitu Tuhan. Tetapi ada juga yang mengingkari adanya wujud Tuhan, sebagaimana aliran Materialisme.[1] Dengan demikian, dalam pandangan kelompok ini menyimpulkan bahwa Ilmu Kalam dan filsafat tidak memiliki hubungan karena obyek kajiannya berbeda. Kalam obyek kajiannya lebih mendasar pada ketuhanan, sedangkan filsafat objek kajiannya tentang alam dan manusia.

B. Hubungan antara Ilmu Kalam dan Tasawuf

Ilmu Kalam adalah disiplin ilmu keIslaman yang banyak mengedepankan pembicaraan tentang persoalan-persoalan kalam Tuhan. Persoalan-persoalan kalam ini biasanya mengarah sampai pada perbincangan yang mendalam dengan dasar-dasar argumentasi, baik *aqliyah* maupun *naqliyah*. Argumentasi yang dimaksudkan adalah landasan pemahaman yang cenderung menggunakan metode berpikir filosofis, sedangkan argumentasi *naqliyah* biasanya bertendensi pada argumentasi berupa dalil-dalil Alquran dan hadits. Pembicaraan materi-materi yang tercakup dalam Ilmu Kalam terkesan tidak menyentuh rasa rohaniah. Sebagai contoh, Ilmu Kalam membahas bahwa Allah bersifat *Sama'*, *Bashar*, *Kalam*, *Iradah*, *Qudrah*, *Hayat*, dan sebagainya. Namun, Ilmu Kalam tidak menjelaskan bagaimana seorang hamba dapat merasakan langsung bahwa Allah mendengar dan melihatnya, bagaimana pula perasaan hati seseorang ketika

[1] Fuad Al-Ahwani, *Filsafat Islam*

membaca Alquran, bagaimana seseorang merasa bahwa segala sesuatu yang tercipta merupakan pengaruh dari kekuasaan Allah?

Pernyataan-pernyataan tersebut sulit terjawab hanya dengan berlandaskan pada Ilmu Kalam. Biasanya, yang membicarakan penghayatan sampai pada penanaman kejiwaan manusia adalah Ilmu Tasawuf. Disiplin inilah yang membahas bagaimana merasakan tidak saja termasuk dalam lingkup hal yang diwajibkan. Pada ilmu kalam ditemukan pembahasan iman dan definisinya, kekufuran dan manifestasinya, serta kemunafikan dan batasannya. Sementara pada ilmu tasawuf ditemukan pembahasan jalan atau metode praktis untuk merasakan keyakinan dan ketentraman. Sebagaimana dijelaskan juga tentang menyelamatkan diri dari kemunafikan. Semua itu tidak cukup hanya diketahui batasan-batasannya oleh seseorang. Sebab terkadang seseorang sudah tahu batasan-batasan kemunafikan, tetapi tetap saja melaksanakannya.[2]

Dalam kaitannya dengan Ilmu Kalam, Ilmu Tasawuf mempunyai fungsi sebagai berikut:

1. Ilmu Tasawuf sebagai pemberi wawasan spiritual dalam pemahaman Kalam. Penghayatan yang mendalam lewat hati terhadap Ilmu Kalam menjadikan ilmu ini lebih terhayati atau teraplikasikan dalam perilaku. Dengan demikian, Ilmu Tasawuf merupakan penyempurna Ilmu Kalam.
2. Ilmu Kalam berfungsi sebagai pengendali ilmu Tasawuf. Oleh karena itu, jika timbul suatu aliran yang bertentangan dengan aqidah, atau lahir suatu kepercayaan baru yang bertentangan dengan Alquran dan As-Sunah, hal itu merupakan penyimpangan atau penyelewengan.
3. Ilmu Tasawuf berfungsi sebagai pemberi kesadaran rohaniah dalam perdebatan-perdebatan Kalam. Sebagaimana disebutkan bahwa Ilmu Kalam dalam dunia Islam cenderung menjadi sebuah ilmu yang mengandung muatan rasional di samping muatan *naqliyah*. Ilmu Kalam dapat bergerak ke arah yang lebih

[2] Hasbi, *Ilmu Kalam*, 15

bebas. Di sinilah ilmu Tasawuf berfungsi memberi muatan rohaniah sehingga Ilmu Kalam terkesan sebagai dialektika keIslaman belaka, yang kering dari kesadaran penghayatan atau sentuhan hati.[3]

Relasi antara ilmu Kalam atau ilmu Tauhid dan ilmu Tasawuf, Al-Ghazali menjelaskan dengan baik mengenai persoalan tauhid kepada Allah, terutama berkenaan dengan nama-nama Allah yang merupakan materi pokok ilmu Tauhid. Nama Tuhan *Ar-Rahman* dan *Al-Rahim*, pada aplikasi rohaniahnya merupakan sebuah sifat yang harus diteladani. Jika sifat *Ar-Rahman* diaplikasikan, seseorang akan memandang orang yang durhaka dengan kelembutan bukan kekasaran; melihat orang dengan mata *rahim*, bukan dengan mata yang menghina, bahkan ia mencurahkan ke-*rahim*-annya kepada orang yang durhaka agar orang tersebut dapat diselamatkan. Dengan ilmu Tasawuf, semua persoalan yang berada dalam kajian ilmu Tauhid terasa lebih bermakna, tidak kaku, bahkan akan lebih dinamis dan aplikatif.[4]

C. Titik Persamaan Filsafat dan Ilmu Kalam

Ilmu kalam, filsafat, dan tasawuf mempunyai kemiripan objek kajian. Objek kajian ilmu kalam adalah ketuhanan dan segala sesuatu yang berkaitan dengannya. Objek kajian filsafat adalah masalah ketuhanan di samping masalah alam, manusia, dan segala sesuatu yang ada. Sementara itu objek kajian tasawuf adalah Tuhan, yakni upaya-upaya pendekatan terhadapnya. Jadi, dilihat dari aspek objeknya ketiga ilmu itu membahas masalah yang berkaitan dengan ketuhanan.

Argumentasi filsafat, ilmu kalam dibangun di atas dasar logika. Oleh karena itu, hasil kajiannya bersipat spekulatif (dugaan yang tak dapat dibuktikan secara empiris, riset, dan eksperimental). Kerelatifan hasil karya logika itu menyebabkan beragamnya kebenaran yang di hasilkan. Ilmu kalam dengan metodenya

[3] Basrawi Anwar, *Antara Tasawuf dan Ilmu Kalam: Suatu Tinjauan Sejarah*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992), 36-42

[4] Anwar, *Ilmu Kalam*, 43

sendiri berusaha mencari kebenaran tentang Tuhan dan yang berkaitan dengannya. Filsafat dengan wataknya sendiri pula, berusaha menghampiri kebenaran, baik tentang alam maupun manusia (yang belum atau tidak dapat dijangkau oleh ilmu pengetahuan karena berada di luar atau di atas jangkauannya), atau tentang Tuhan. Sedangkan, tasawuf juga dengan metodenya yang tifikal berusaha menghampiri kebenaran yang berkaitan dengan perjalanan menuju Tuhan.[5]

D. Titik Perbedaan Filsafat dan Ilmu Kalam.

Jika ditinjau dari aspek historis, Ilmu Kalam berawal dari proses politik yang tidak sesuai dengan peristiwa arbitrase yang dilakukan oleh kalangan Ali terhadap Muawiyah. Aspek politik ini menjurus kepada akidah sebagai implikasi terhadap tindakan curang yang dilakukan oleh kalangan Muawiyah terhadap *Ahl al-Bait*. Dengan adanya pro dan kontra inilah yang memunculkan beberapa *firqah* kalam di kalangan umat Islam.

Tasawwuf berawal dari kesungguhan seseorang dalam menjalankan syara'. Namun dalam prosesnya, pada zaman Umawiyyah, telah terjadi kemewahan dunia yang berlebihan di kalangan hartawan dan penguasa.[6] Makanya bagi kalangan sufi tetap mempertahankan hidup sederhana dan sungguh-sungguh dalam beribadah yang dimulai dengan usaha untuk menjadi seseorang yang *zahid*. Ibrahim Madkour membagi historis Tasawuf ini ke dalam beberapa fase. Fase pertama tampil dalam bentuk ibadah dan zuhud, di antara tokohnya Al-Hasan al-Bashri (110H) dari Bashrah, Ibrahim ibn Adham (159H) dari Balk dan Rabiah al-Adawiyah salah seorang tokoh zuhud dari kaum wanita. Pada fase berikutnya kaum sufi mulai melakukan kajian teoritis, dan berorientasi pada jiwa dan segala rahasianya. Mereka juga membicarakan keasyikan, kerinduan, kecintaan, takut, harapan, cinta, emosi dan lain-lain. Pada fase ketiga, muncullah tokoh-tokoh yang lebih menyerupai kaum filosof seperti Suhrahwardi

[5] Anwar, *Ilmu Kalam*, 39-40
[6] Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf,* (Jakarta: Rajawali Pers, 1995), 153

(586H), Ibn al-Arabi dan lain-lain. Inilah yang terjadi abad ke-6 sampai ke-7.[7]

Sedangkan filsafat, dimulai dari lahirnya filsafat Yunani yang diawali pertentang antara mitos dan logos, rasa ingin tahu, rasa kagum dan perkembangan kesusasteraan. Mitos adalah suatu keyakinan lama yang berkembang pesat sedangkan logos adalah suatu potensi yang ada dalam diri manusia yang selalu siap untuk berfikir. Adapun rasa ingin tahu dan kagum dimaksud adalah keingintahuan manusia terhadap dunia yang dihadapinya yang diiringi dengan perasaan kagum. Sedangkan perkembangan kesusasteraan adalah interpretasi pemikir Yunani terhadap ungkapan yang berisikan teka-teki, dongeng-dongeng dan amsal-amsal yang metaforis.[8]

Perbedaan di antara ketiga ilmu tersebut terletak pada aspek metodologinya. Ilmu Kalam, sebagai ilmu yang menggunakan logika, di samping argumentasi-argumentasi *naqliyah* berfungsi untuk mempertahankan keyakinan ajaran agama, yang sangat tampak apologinya. Pada dasarnya ilmu ini menggunakan metode dialektika (*jadaliyah*) dikenal juga dengan istilah dialog keagamaan, ilmu kalam berisi keyakinan-keyakinan kebenaran agama yang dipertahankan melalui argumen-argemen rasional. Sebagian ilmuwan bahkan mengatakan bahwa ilmu ini berisi keyakinan-keyakinan kebenaran, praktek dan pelaksanaan ajaran agama, serta pengalaman keagamaan yang dijelaskan dengan pendekatan rasional.

Sementara itu, filsafat adalah sebuah ilmu yang digunakan untuk memperoleh kebenaran rasional. Metode yang digunakan pun adalah metode rasional. Filsafat menghampiri kebenaran dengan cara menuangkan (mengembarakan atau mengelanakan) akal budi secara *radikal* (mengakar), *integral* (menyeluruh), serta *universal* (mendalam) tidak merasa terikat oleh ikatan apa pun,

[7] Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam,* (Jakarta: Bumi Aksara, 1990), 101-103

[8] Hasan Bakti Nasution, *Filsafat Umum,* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), 7

kecuali ikatan tangannnya sendiri yang bernama logika.[9] *Radix* artinya akar, sehingga berpikir radikal artinya sampai ke akar suatu masalah, mendalam sampai ke akar-akarnya, bahkan melewati batas-batas fisik yang ada, memasuki medan pengembaraan di luar suatu yang fisik. Berfilsafat adalah berpikir dalam tahap makna, ia mencari hakikat makna dari sesuatu atau keberadaan dan kehadiran.[10]

Adapun ilmu Tasawuf adalah ilmu yang lebih menekankan rasa dari pada rasio. Oleh sebab itu, filsafat dan tasawuf sangat *distingtif*. Sebagai sebuah ilmu yang prosesnya diperoleh dari rasa, ilmu Tasawuf bersifat sangat subjektif, yakni sangat berkaitan dengan pengalaman seseoarang. Itulah sebabnya, bahasa tasawuf sering tanpak aneh bila dilihat dari aspek rasio. Hal ini karena pengalaman rasa sangat sulit dibahasakan. Pengalaman rasa lebih mudah dirasakan langsung oleh orang yang ingin memproleh kebenarannya dan mudah digambarkan dengan bahasa lambang, sehingga sangat *interpretable* (dapat diinterpretasikan bermacam-macam).

Sebagian orang memandang bahwa ketiga ilmu tersebut memiliki jenjang tertentu. Jenjang pertama adalah ilmu Kalam, kemudian Filsafat dan yang terakhir adalah ilmu Tasawuf. Oleh sebab itu, merupakan suatu kekeliruan apabila dialektika kefilsafatan atau tasawuf teoretis diperkenalkan kepada masyarakat awam karena akan berdampak pada terjadinya *rational jumping* (lompatan pemikiran).[11]

[9] Anwar, *Ilmu Kalam*, 40
[10] Musa Asy'arie, *Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Lesfi, 2002), 3-4
[11] Anwar, *Ilmu Kalam*, 41-42

BAB III
ALIRAN KHAWARIJ DAN PERSOALANNYA

A. Sejarah Munculnya Khawarij

KEMUNCULAN paham Khawarij berkaitan langsung dengan peristiwa *tahkim* atau arbitrasi (38H/659M), di Adzruh pada jalur kafilah dari Madinah ke Damaskus, antara Ma'an dan Petra, sebagai bentuk penyelesaian damai peristiwa perang Shiffin, yang berada di sebelah selatan al-Raqqah di Eufrat. Usulan damai dari kelompok Muawiyah, yang saat itu tengah dalam posisi terdesak oleh pasukan Ali, mendapatkan tanggapan beragam dari kelompok Ali; selain ada yang menerima juga tidak sedikit yang menolaknya. Karena begitu kuatnya arus desakan dari sayap *qurra*', akhirnya Ali bin Abi Thalib menerima tawaran tahkim (arbitrasi) tersebut, dan seketika itu pula kelompok internal yang sejak semula memang tidak sependapat dengan tawaran arbitrasi itu menyatakan keluar dari barisan Ali dan kemudian membentuk kelompok sempalan. Mereka (diperkirakan berjumlah 12.000 orang) dipimpin, terutama antara lain, oleh Abdulah Ibn Wahab ar-Rasibi,[1] berkumpul di suatu tempat bernama Harura (sebuah desa di Kufah) dan mengangkat ar-Rasibi sebagai imam mereka yang pertama, sekaligus menggantikan posisi Ali bin Abi Thalib; dan mereka inilah yang kemudian dalam istilah teknis-teologis disebut dengan Khawarij. Dengan demikian dapat dikatakan, Khawarij adalah merupakan kelompok ekstrimis yang semula—sebelum peristiwa tahkim ataru arbitrasi—menjadi pendukung

[1] Selain al-Rasibi, ada sejumlah tokoh lain yang memimpin pertemuan di Harura itu, yakni: Abdulah Ibn al-Kawwa', 'Itab Ibn A'war, 'Urwah Ibn Jarir, Yazid Ibn Abi 'Ashim al-Maharibi dan Harqush Ibn Zubair al-Bajli.

setia Ali, tetapi karena tidak sependapat dengan keputusan politis Ali menerima tawaran tahkim (arbitrasi) dari kelompok Muawiyah, maka mereka keluar dari barisan Ali, dan kemudian mereka membentuk kelompok sempalan tersendiri.

Tahkim atau arbitrasi dipandang oleh kaum Khawarij sebagai sebuah bentuk penyelesaian sengketa model (tradisi) jahiliah.[2] Dalam pandangan kaum Khawarij, arbitrasi itu bukan saja tidak relevan dengan ajaran Islam, dan bahkan lebih dari itu model penyeleselaian sengketa semacam itu sangat bertentangan dengan doktrin-doktrin normatif Islam, sehingga penerimaan atasnya merupakan suatu bentuk kekeliruan dan bahkan mengakibatkan kekafiran. Dengan mengacu kepada Qs. Al-Nahl (16): 44—*wa man lam yahkum bima anzala Allah fa ulaikahum al-kafirum* (dan barangsiapa tidak memutuskan hukum atas dasar apa yang diturunkan oleh Allah, maka menjadi kafirlah mereka),[3] dan kemudian darinya diturunkan adagium *la hukm illa Allah* (tiada hukum kecuali hukum Allah), Khawarij memberikan justifikasi teologis terhadap Ali dan Muawiyah—juga Abu Musa al-Asy'ari (diplomat Ali) dan 'Amr bin 'Ash (diplomat Muawiyah) dalam tahkim itu—sebagai kafir, dan bahkan kekafiran mereka masuk ke dalam kategori kafir-riddah (murtad), yang menurut mereka halal darahnya (dibunuh). Atas dasar itulah sebabnya kaum Khawarij, dengan mengacu kepada QS. Al-Taubah ayat 29,[4] merencanakan aksi untuk membunuh Ali dan Muawiyah, juga kedua diplomat dalam arbritrasi tersebut. Tetapi kaum Khawarij, melalui seorang bernama Ibn Muljam, berhasil membunuh hanya Ali, sedangkan Muawiyah hanya mengalami luka-luka, dan 'Amr bin 'Ash selamat sepenuhnya (tetapi mereka mebunuh seseorang

[2] Lihat Saiful Muzani, *Islam Rasional,* 126.

[3] Ayat itu adalah: *wa man lam yahkum bima anzalallah faula'ika hum al-kafirun* (dan barangsiapa yang tidak menetapkan putusan hukum dengan apa yang telah diturunkan oleh Allah maka mereka itu adalah orang-orang kafir).

[4] Ayat itu adalah: *qatilu al-ladzina la yu'minun bi Allah wa la bi al-yaum al-akhir wa la yuharrimun ma harrama Allah wa rasuluh*….(perangi atau bunuhlah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhir dan tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan rasul-Nya..).

bernama Kharijah yang disangka 'Amr, karena rupanya mirip.[5] Kemudian yang dipandang kafir oleh Khawarij bukan saja orang yang tidak menetapkan hukum berdasar Alquran, tetapi juga semua orang yang melakukan dosa besar.

Khawarij merupakan sebuah gerakan sosial-politik sekaligus pemikiran-intelektual. Sesuai dengan kecenderungan ekstrimnya, Khawarij meletakkan program sosial-politik yang radikal dan puritanis. Dengan mengembangkan konsep *Dar al-Islam*, mereka menegakkan otoritasnya dengan cara berusaha melenyapkan seluruh rivalnya sebagai *Dar al-Harb*, sebab hanya kelompok mereka sendirilah yang menurutnya benar. Sebagai gerakan sosial-politik, Khawarij tidak dapat dikatakan sukses karena mereka senantiasa berada dalam pengejaran penguasa sehingga mereka senantiasa mengalami desintegrasi dan menyebar ke seluruh dunia Islam. Tetapi dalam bidang lain, khususnya bidang pemikiran sosial-politik dan keagamaan, pandangan kaum Khawarij telah membekas dengan kuat dalam sejarah intelektual Islam. Dari merekalah muncul untuk pertama kalinya persoalan teologis dalam Islam yakni tentang Muslim yang melakukan dosa besar, yang menurutnya sebagai kafir. Jelas sekali masalah ini muncul sebagai kelanjutan peristiwa pembunuhan Utsman, tetapi juga secara logis dan historis dikemukakan berkenaan dengan perilaku penguasa Bani Umayah yang semakin bertindak sewenang-wenang.

Mungkin karena sikap puritannya yang berlebihan di satu sisi dan penindasan terus-menerus terhadapnya oleh hampir setiap penguasa di sisi lain, Khawarij menjadi rentan perpecahan internal yang semakin hari semakin serius. Golongan Muhakkimah,[6] sekte

[5] Ibn Taymiyah, *Minhaj al-Sunnah*, Vol. 4, 12-13.

[6] Khawarij Muhakkimah memahami ayat "*la hukm illa Allah*" dengan pengertian: tidak ada kewenangan untuk melakukan arbitrasi bagi siapa saja dalam agama Tuhan, karena Tuhan sendiri yang memiliki kewenangan mutlak. Dan sesuai dengan prinsip ini, mereka menetapkan bahwa dua arbitrer tersebut adalah kafir, dan Ali sendiri menjadi kafir karena ia menerima arbitrasi. Di samping itu mereka berkata: Quran menasehati kita untuk memerangi orang-orang yang bersalah hingga merekakembali kepada perintah Tuhan, tetapi Ali berhenti memerangi mereka ketia ia menerima ajakan arbitrasi. Dengan demikian, ia mengabaikan ketetapan (hukm) Tuhan dan mengecam dirinya sendiri sebagai kafir. Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam*, terj. Agus Fahri Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), 6.

Khawarij pertama yang lahir akibat tahkim dan menjadikan ayat *la hukm illa Allah* sebagai slogannya, selekasnya disusul oleh sub sekte lainnya yang mencapai 20[7] atau bahkan lebih.[8] Abu Zahrah menyebut adanya enam buah sub sekte Khawarij: al-Muhakkimah, al-Azariqah, al-Najdat, al-Ajaridah, al-Sufriyah dan al-Ibadiyah.[9] Menurut Abu Zahrah, ada dua sub sekte lagi yang telah keluar dari Islam yakni: (1) al-Yazidiyah yang berpendapat bahwa Allah akan mengutus seorang rasul non Arab untuk menggantikan Syariat Muhamad; dan (2) al-Maimuniyah yang mengingkari surat Yusuf sebagai bagian dari Alquran, karena berisi kisah cinta yang tidak layak bersumber dari Allah Mahasuci.[10]

Meski Khawarij terpecah menjadi beberapa sub sekte, yang dalam beberapa hal berbeda pendapatnya, namun mereka punya kesepakatan dalam hal ajaran-ajaran pokok. Ajaran pokok yang diperpegangi oleh seluruh sub sekte Khawarij adalah: memandang kafir dua khalifah yakni Ali dan Utsman, kedua hakam tahkim dan semua yang setuju terhadap tahkim serta pelaku perang Onta (Jamal). Adapun menurut Abu Zahrah, terdapat tiga ajaran yang berada dalam kesepakatan seluruh kaum Khawarij, yaitu: *Pertama*, Khalifah (pemimpin) diangkat melalui suatu pemilihan. Khalifah wajib taat dan menegakkan hukum syariat dan bersikap adil, bila menyeleweng harus meletakkan jabatannya atau dibunuh; (2) Khalifah bukan merupakan hak otonom keturunan suku Quraisy atau bangsa Arab, melainkan hak siapa saja orang Islam yang memenuhi persyaratan dalam kemampuan; dan (3) Orang Muslim yang melakukan dosa besar adalah kafir, dan termasuk kafir pula adalah orang-orang yang tidak mau atau enggan mengkafirkan mereka.[11]

---

[7] Al-Baghdadi, *al-Farq Bain al-Firaq* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.), 83.
[8] Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), 13
[9] Ahmad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam*, terj. Abdurrhman Dahlan dan Ahmad Qarib (Jakarta: Logos, 1996), 80
[10] Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah*, 87
[11] Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah*, 71

Dari ketiga doktrin tersebut, pandangan Khawarij perihal Muslim yang melakukan dosa besar sebagai kafir (murtad) tampaknya merupakan doktrin teologisnya yang paling populer dan esensial. Khawarij membangun konsepsi iman di atas tiga unsur esensial berupa pengakuan dengan hati dan pengkiraran secara lisan serta pelaksanaan dengan organ tubuh.[12] Dengan perkataan lain, meyakini dengan hati dan mengucapkan dengan lisan serta melaksanakan amal kebaikan, ketiganya sebagai satu kesatuan dan *ushul* (pokok) atau unsur esensial struktur iman, sehingga ketiadaan salah satunya, termasuk ketiadaan ketaatan atau pelanggaran hukum Tuhan, mengakibatkan ketiadaan iman itu sendiri dan para pelakunya dikeluarkan dari sebutan Mukmin atau disebut kafir-murtad.

B. Aliran Khawarij dalam Pandangan Ilmu Kalamnya

Pengertian *Khawarij* berkaitan dengan predikat yang disandangkan kepadanya yakni Khawarij itu sendiri, *al-muhakkimah*, *syurah*, *al-mariqah* dan *haruriyah*. Nama Khawarij berasal dari kata *kharaja*, yang berarti keluar. Nama itu diberikan kepada mereka yang keluar dari barisan Ali. Tetapi ada pula pendapat yang mengatakan bahwa pemberian nama itu didasarkan pada QS. al-Nisa (4) ayat 100 yang di dalamnya disebutkan:

وَمَن يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يَجِدْ فِي ٱلْأَرْضِ مُرَٰغَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ۚ
وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ
ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا

"Barangsiapa berhijrah di jalan Allah, niscaya mereka mendapati di muka bumi ini tempat hijrah yang luas dan rezeki yang banyak. Barangsiapa keluar dari rumahnya dengan maksud berhijrah kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian kematian menimpanya (sebelum sampai ke tempat yang dituju), maka sungguh telah tetap pahalanya

[12] Toshihiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan*, 42

di sisi Allah. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.[13]

Dengan demikian kaum Khawarij memandang diri mereka sebagai orang yang meninggalkan rumah dari kampung halamannya untuk mengabdikan diri kepada Allah dan Rasul-Nya.[14]

Nama lain dari Khawarij adalah *al-muhakkimah*, yang berasal dari semboyan mereka yang terkenal *la hukma illa Allah* (tiada Tuhan kecuali hukum Allah) atau *la hakama illa Allah* (tidak ada pembuat hukum kecuali Allah). Berdasarkan alasan inilah mereka menolak keputusan Ali. Yang berhak memutuskan perkara hanya Allah, bukan *arbitrase* sebagaimana yang dijalankan oleh Ali.[15]

Ada juga yang mengemukakan bahwa kaum Khawarij juga menyebut dirinya *syurah* berasal dari kata dasar *yasyri* (menjual) yang berarti golongan yang mengorbankan (menjual) dirinya untuk Allah.[16] Dan inipun terdapat secara tekstual dalam QS. al-Baqarah (2) ayat 207 yang berbunyi:

وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ رَءُوفُۢ بِٱلۡعِبَادِ

”Dan di antara manusia ada orang yang mengorbankan dirinya karena mencari keridhaan Allah; dan Allah Maha Penyantun kepada hamba-hamba-Nya.”[17]

Khawarij dinamakan juga dengan *al-mariqah*, karena dianggap telah keluar dari agama, yang berasal dari kata *maraqa* yang berarti anak panah keluar dari busurnya. Nama ini diberikan oleh lawan-lawan mereka.[18]

[13] QS. al-Nisa [4]: 100
[14] Nasution, *Teologi Islam*, 13
[15] Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam III*, (Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994), 47
[16] Nasution, *Teologi Islam*, 13
[17] QS. al-Baqarah [2]: 207
[18] Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam III*, 47

Nama lain Khawarij adalah *haruriah* dari kata *harura*, salah satu desa yang terletak di dekat kota Kuffah. Di tempat inilah mereka yang ada pada waktu itu berjumlah 12.000 (dua belas ribu) orang, berkumpul setelah memisahkan diri dari Ali yang kemudian mengangkat Abdullah Ibn Wahab al-Rasyibi sebagai imam mereka. Sebagai wujud rasa penyesalannya kepada Ali yang menerima arbitrase tersebut.[19]

C. Sekte-sekte Khawarij dan Pandangan Kalamnya

Para peneliti membagi sekte-sekte Khawarij menjadi sekitar dua puluh sekte. Mereka terdiri dari induk, cabang, dan anak cabang. Abu Hasan al-Ash'ari menyebutkan bahwa sekte Khawarij, baik yang induk, cabang atau anak cabang sebagai berikut:[20]

1. Al-Azariqah
2. Al-Najdiyah
3. Al-'Atwiyah atau al-Ajaridah. Sekte ini terpecah menjadi:
   a. Al-Ajaridah
   b. Al-Maimuniyah
   c. Al-Khalfiyah
   d. Al-Hamziyah
   e. Al-Shu'aibiyah
   f. Al-Khazimiyah
   g. Al-Fudaikiyah
   h. Al-Saltiyah
   i. Al-Tha'alibah
      1) Al-Ahnasiyah
      2) Al-Ma'badiyah
      3) Al- Shaibaniyah
      4) Al-Rashidiyah
      5) Al-Mukramiyah

[19] Hasbi, *Ilmu Kalam*, 25
[20] Al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, Juz I, (Kairo: Makatabah al- Nahdah al-Misriyah, 1950), 156-195

4. Al-Sufriyah / Al-Shafariyah
5. Al-Ibadiyah
   a. Al-Hafsiyah
   b. Al-Yazidiyah
6. Harith al-Ibadi
7. Al-Waqifiyah / Al-Dahakiyah
8. Al-Baihasiyah

Sedangkan, pembagian menurut Al-Shahrastani adalah sebagai berikut:[21]

1. Al-Muhakkimah al-Ula
2. Al-Azariqah
3. Al-Najdah
   a. Al-Adhiriyah
   b. Al-Fudaikiyah
   c. Al-Atwiyah
4. Al-'Ajaridah
   a. Al-Saltiyah
   b. Al-Maimuniyah
   c. Al-Hamziyah
   d. Al-Khalfiyah
   e. Al-Atrafiyah
   f. Al-Shu'aibiyah
   g. Al-Hazimiyah
5. Al-Baihasiyah
6. Al-Tha'alibah
   a. Al-Ahnasiyah
   b. Al-Ma'badiyah
   c. Al-Rashidiyah
   d. Al-Ma'lumiyah dan Al-Majhuliyah
   e. Al-Shaibaniyah

[21] Al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 114-137

f. Al-Mukramiyah
g. Al-Bid'iyah

7. Al-Sufriyah
8. Al-Ibadiyah

Dari beberapa sekte yang disebutkan di atas, baik yang disebutkan oleh Al-Ash'ari maupun oleh Al-Shahrastani, dapat dikelompokkan menjadi delapan sekte induk, yakni: Al-Muhakkimah, Al-Azariqah, Al-Najdah, Al-Ajaridah, Al-Baihasiyah, Al-Tha'abilah, Al-Sufriyah dan Al-Ibadiyah.

1. Al-Muhakkimah

Sekte ini terdiri dari orang-orang yang pertama kali meninggalkan barisan 'Ali bin Abi Talib. Di bawah pimpinan 'Abdullah bin Kuwwa', 'Itab bin A'war, 'Abdullah bin Wahb al-Rasibi, 'Urwah bin Jarir, Yazid bin Abi 'Asim al-Muharibi, Harqas bin Zuhair al-Bajli, mereka meninggalkan barisan 'Ali bin Abi Thalib menuju suatu tempat yang berada di dekat Kuffah yakni sebuah pegunungan yang bernama Harura'. Mereka terdiri dari sekitar dua belas ribu orang.[22] Disebut *Al-Muhakkimah* karena mereka menolak *tahkim* (abitrase) antara Ali dan Muawiyah, dan selalu membawakan slogan "hukum itu hanya milik Allah." Adapun pokok-pokok pemikirannya antara lain adalah:

a. Dalam bidang politik, mereka memperbolehkan dipilihnya seorang pemimpin yang berasal bukan dari orang Quraish. Kepemimpinan umat boleh dipegang oleh siapa pun dengan ketentuan ia harus adil dan tidak berbuat sewenang-wenang. Semua orang wajib taat kepada pemimpin atau imam yang adil dan bijaksana ini. Dan barangsiapa saja yang tidak mau tunduk kepada imam ini, ia boleh diperangi dan dibunuh. Begitu pula hukum yang berlaku bagi seorang pemimpin, bila ia yang melenceng dari kebenaran, maka ia harus di*ma'zul*kan dari kepemimpinannya dan dibunuh. Seandainya tidak ada pemimpin yang layak dipilih, maka tanpa pemimpinpun,

[22] Al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 115

sebenarnya tak ada masalah, sebab manusia bisa menjadi pemimpin dirinya sendiri. Siapa pun, baik dari kalangan para budak, orang merdeka, orang negro atau orang Quraish, semuanya berhak dipilih menjadi pemimpin, asal memenuhi kriteria seperti yang telah ditentukan di atas.[23]

Pendapat mengenai imam ini, sangat demokratis sekali. Barangkali, mereka merupakan pencetus demokratisasi pertama setelah Nabi wafat. Artinya bagi mereka seorang pemimpin tidak diwajibkan memenuhi kriteria harus seorang keturunan Quraish, seperti yang biasa dilakukan oleh para sahabat sebelumnya.

Pendapat yang mereka ajukan ini, menurut hemat peneliti mempunyai alasan yang kuat. Dilihat dari sisi bahwa mayoritas pendukung Khawarij terdiri dari kaum Badui yang *notabene* bukan dari keturunan 'Arab Quraish, mereka terbiasa dengan kehidupan bebas, selalu berkelana menjelajah dunia untuk mencari mata pencaharian yang layak. Di dalam berkelompok, terkadang mereka tidak mempunyai kepala pemimpin atau kepala suku. Kalaupun ada seorang pemimpin, mereka selalu mengangkatnya dari kalangan suku sendiri. Setelah mereka memeluk agama Islam, mereka patuh kepada Nabi, hanya karena Nabi merupakan seorang utusan Tuhan yang mereka percayai sebagai seseorang yang tidak bisa digantikan kedudukannya oleh siapa pun juga, sebab ia adalah pilihan Tuhan sendiri. Setelah kepemimpinan berpindah ke tangan Abu Bakar al-Siddiq dan 'Umar bin al-Khattab, mereka masih mau mengakui kepemimpinannya karena mereka melihat gaya kepemimpinan keduanya yang tidak melenceng dari garis yang telah dicontohkan oleh Nabi. Ketika kekhalifahan berpindah ke tangan 'Utsman bin 'Affan, pada tujuh tahun pertama kepemimpinannya, mereka masih melihat gaya kepemimpinan seperti yang dilakukan oleh Abu Bakar al-Siddiq dan 'Umar bin al-Khattab. Namun setelah kekhalifahan 'Utsman bin 'Affan menginjak tahun yang ke delapan, mereka mulai melihat ketidak-wajaran pada beberapa kebijakan 'Utsman bin 'Affan.

[23] Al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 116

Mereka merasa tidak puas atas kebijaksanaan- kebijaksanaan ‘Utsman bin ‘Affan yang mereka nilai tidak sejalan dengan sunnah Nabi dan aspirasi umat. Kebijaksanaan yang diambil oleh ‘Utsman bin ‘Affan banyak yang berbau ala nepotisme karena banyak dipengaruhi oleh ambisi keluarganya. Atas ketidak-puasan ini, timbul rasa ketidak-percayaan di hati pengikut Nabi dari kalangan ‘Arab Badui terhadap gaya kepemimpinan orang Quraish. Rasa ketidak-puasan terhadap ‘Utsman bin ‘Affan ini ditambah lagi dengan kekecewaan yang muncul dari sikap ‘Ali bin Abi Talib yang bersedia menerima *tahkim*, yang sejak semula mereka tolak. Hasil *tahkim* yang mengecewakan menambah rasa ketidak-senangan mereka terhadap ‘Ali bin Abi Talib khususnya dan orang Quraish pada umumnya.

Sudah tidak bisa dijadikan pedoman untuk memilih seorang pemimpin, sebab pada kenyataannya, tidak semua orang Quraish piawai dalam memimpin dan mengambil kebijaksanaan yang membawa kebaikan bagi umat yang dipimpinnya. Buktinya, setelah ‘Utsman bin ‘Affan (walaupun ‘Utsman bin ‘Affan bukan keturunan Bani Hashim, karena sesungguhnya ia termasuk keturunan Bani Umayah tetapi ia menantu Nabi yang Quraish), ‘Ali bin Abi Talibpun juga melakukan kesalahan yang membawa akibat yang amat fatal. Kesalahan ini mereka anggap sebagai suatu bentuk penyelewengan dari sikap adil berubah menjadi kesewenang-wenangan. Oleh karena itu, mereka tidak lagi mewajibkan pengikutnya untuk memilih seorang pemimpin dari keturunan Quraish, karena semua orang berhak untuk dipilih menjadi pemimpin.

Alasan lain yang bisa diajukan menurut analisis penulis, dengan memegang prinsip kebebasan memilih pemimpin tersebut. mereka yang nota bene bukan dari keturunan ‘Arab Quraish, mempunyai banyak kesempatan untuk merebut kursi kepemimpinan.

b. Dalam paham sekte ini ‘Ali bin Abi Thalib, Muawiyah, kedua perantara Amr ibn Ash dan Abu Musa al-Asy’ari, dan semua

orang yang menyetujui arbitrase di tuduh telah kafir karena telah menyimpang dari ajaran Islam, begitu pula mereka menganggap kafir orang-orang yang berbuat dosa besar, seperti membunuh tanpa alasan yang sah dan berzina.[24] Selanjutnya, hukum kafir ini mereka luaskan, artinya termasuk di dalamnya tiap orang berbuat dosa besar.[25]

Menurut mereka, 'Ali bin Abi Thalib dalam hal ini jelas-jelas telah melanggar ketentuan dan perintah Tuhan seperti yang difirmankan dalam QS. al-Hujurat, 49: 9.

وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ

> "Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! Tapi kalau yang satu melanggar perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. Kalau dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu berlaku adil; sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil."[26]

Kebencian terhadap 'Ali bin Abi Talib ini timbul karena:

1) Dalam hal *tahkim*, bahwa 'Ali bin Abi Thalib tidak memenuhi slogan seperti yang mereka yakini: "tiada hukum selain hukum Tuhan" dan slogan "tiada hakim selain dari Tuhan", dan 'Ali bin Abi Thaliblah yang paling bersalah dalam hal ini, sebab dialah yang menjadi penyebab terjadinya *tahkim*.[27]
2) Mereka amat membenci 'Ali bin Abi Thalib, sebab 'Ali telah memerangi mereka di Nahrawan, merampas harta, menawan

[24] Rochimah, et.al. *Ilmu Kalam.* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2012), 81
[25] Nasution, *Teologi Islam*, 16
[26] QS. al-Hujurat, [49]: 9
[27] Al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 116

wanita dan anak- anak mereka.[28]

c. Mereka juga mengkafirkan 'Utsman bin 'Affan dalam kepemimpinannya tujuh tahun terakhir, sebab menurut mereka, 'Utsman banyak mengambil kebijaksanaan yang tidak sesuai dengan aspirasi rakyat dan banyak menuruti ambisi keluarganya.[29] Pendapat tentang pengkafiran 'Ali bin Abi Thalib setelah peristiwa *tahkim*, 'Utsman pada akhir pemerintahannya, Mu'awiyah bin Abi Sufyan dan semua orang yang mendukung dan menyetujui *tahkim* ini pertama kali dimunculkan oleh 'Urwah bin Hudair.[30]

Suatu hari, ketika ia ditanya oleh Ziyad bin Abihi mengenai pendapatnya tentang kepemimpinan Abu Bakar al-Siddiq, 'Umar bin al-Khattab, 'Utsman bin 'Affan, 'Ali bin Abi Talib dan Mu'awiyah bin Abi Sufyan, ia mengatakan bahwa Abu Bakar al-Siddiq dan 'Umar bin al-Khattab memimpin umat dengan baik dan kepemimpinannya dapat diterima oleh seluruh rakyat. 'Utsman bin 'Affan, pada tujuh tahun pertama dari kepemimpinannya baik, tetapi ketika kekhalifahannya menginjak tahun kedelapan dan seterusnya, ia keluar dari jalur agama Islam, sehingga 'Urwah bin Hudair merasa wajib meninggalkannya. Adapun 'Ali bin Abi Talib, untuk pertama kekhalifahannya juga baik, tetapi setelah ia menerima *tahkim*, 'Ali bin Abi Thalibpun telah keluar dari jalur agama Islam dan menjadi kafir, sehingga akhirnya 'Urwah bin Hudair pun meninggalkannya. Adapun

[28] Al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 117

[29] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq,* 62; Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 117-118

[30] Menurut Al-Shahrastani, nama 'Urwah bin Hudair karena ia dinisbahkan kepada ayahnya. Didalam Kutub al-Adab, 'Urwah disebut dengan nama 'Urwah bin Adiyah, karena ia dinisbahkan kepada kakeknya atau ibu susuannya., Lihat *Al-Milal*, 117. Mengenai nama pemicu timbulnya pendapat yang dianut oleh al-Muhakkimah al-Ula ini, beberapa peneliti mempunyai pendapat yang berbeda. Al-Shahrastani menyebut nama 'Urwah bin Hudair atau 'Urwah bin Adiyah. Menurut Al-Ghurabi, ia menyebut nama 'Urwah bin Adiyah, lihat *Tarikh al-Firaq*, 272. Al-Asy'ari menyebut nama 'Urwah bin Bilal bin Mirdas, lihat *Maqalat al-Islamiyyin*, Juz I, 128. Al-Baghdadi mengatakan bahwa namanya 'Urwah bin Hudair, saudara Mirdas al-Khariji. Ada yang mengatakan pula namanya bukan 'Urwah, tetapi Yazid bin 'Ashim al-Muhadhi. Dan ada pula pendapat yang mengatakan bahwa pemicunya bukan mereka yang telah disebutkan di atas, tetapi seseorang dari Bani Yashkur yang bermarga Rabi'ah, lihat Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 56.

mengenai pendapatnya tentang Mu'awiyah bin Abi Sufyan, 'Urwah bin Hudair mengumpatnya dengan caci maki yang pedas, sebab ia memandangnya sebagai seseorang yang jauh lebih buruk ketimbang seorang kafir. Sejak itulah muncul pendapat mengenai pengkafiran 'Ali bin Abi Talib, 'Utsman bin 'Affan, Mu'awiyah bin Abi Sufyan dan pengikut-pengikutnya.[31]

d. Mereka menganggap kafir orang lain yang tidak sepaham dengannya, walaupun orang tersebut muslim. Karena tidak sepaham mereka dianggap kafir dan menjadi musuhnya. Serta mereka tidak menganggap orang yang tidak mau berpindah ke daerahnya sebagai orang kafir, asalkan mereka sepaham dengannya.[32]

Pendapat terakhir ini berbeda dengan paham al-Azariqah yang menganggap orang yang tidak sepaham dan orang yang sepaham tetapi tidak mau berhijrah ke daerahnya sebagai orang mushrik. Al-Muhakkimah hanya memandang orang yang tidak sepaham sebagai orang kafir, tetapi bagi al-Azariqah mereka bukan hanya kafir tetapi lebih buruk dari itu yakni mushrik dan karenanya mereka adalah musuh yang wajib dibunuh. Agaknya pendapat al-Muhakkimah dalam hal ini agak moderat dan tidak terlalu ekstrim sebagaimana pendapat al-Azariqah.

Tentu saja perbedaan nama membawa dampak pada perlakuan mereka terhadap orang yang tidak sepaham. Kata "mushrik" mempunyai konotasi negatif, sebab dosa shirik lebih besar dari dosa kufur. Oleh karenanya al-Qur'an menetapkan bahwa Tuhan paling tidak bisa mentolerir dosa orang mushrik, sehingga Tuhan tidak mau memberi pengampunan kepada mereka, sedangkan dosa lainnya termasuk kufur, Tuhan pasti mau mengampuninya. Dengan demikian, penamaan mushrik mempunyai dampak lebih buruk ketimbang sekadar kafir. Di dalam ilmu Kalam, kaum Khawarij al-Azariqah memang terkenal paling ekstrim dan paling kejam dan terkesan bertindak sebagai

[31] Al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 118
[32] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 62-63

teroris yang tanpa ampun banyak membunuh orang. Hal ini akan diungkap pada pembahasan berikutnya.

Izutsu mengatakan, ajaran al-Muhakkimah yang paling prinsip adalah pengakuan mereka atas otoritas Tuhan dalam menentukan sesuatu yang berdasarkan ayat al-Qur'an, sedangkan otoritas yang berasal dari keputusan manusia adalah sebagai kafir. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Tuhan, maka mereka itu adalah orang-orang yang tidak percaya (kafir). Ajaran ini merupakan prinsip yang mengatur tindakan al-Muhakkimah terhadap orang yang tidak sepaham, sebab menurut mereka, "al-Qur'an menasihati kita untuk memerangi orang-orang yang bersalah sehingga mereka kembali kepada perintah Tuhan". Prinsip dan ajaran al-Muhakkimah ini tidak hanya dipahami secara teoritis, tetapi lebih jauh dilaksanakan secara praktis. Fanatisme pada ajaran yang diyakini, melegitimasi perbuatan kejam mereka terhadap orang yang diklaim sebagai kafir. Pertumpahan darah ribuan orang yang dianggap bersalah, padahal pada hakikatnya mereka orang muslim (dalam konteks ajaran Islam secara umum) dan tidak bersalah, merajalela ke seluruh penjuru terutama daerah di dekat kamp mereka.[33]

Ungkapan Al-Malati menjelaskan keadaan dunia Islam saat itu:

> "Orang-orang Muhakkimah sering keluar dengan pedangnya ke pasar-pasar. Dan ketika orang-orang yang tidak bersalah berkumpul bersama-sama tanpa menyadari apa yang terjadi, mereka tiba-tiba berteriak "*la hukma illa li Allah*", kemudian mengacungkan pedang mereka kepada siapa saja yang kebetulan mereka temui, kemudian mereka membunuh orang-orang sampai mereka sendiri pun terbunuh. Orang-orang selalu hidup dalam ketakutan terhadap mereka yang menyebabkan kegemparan yang menakutkan. Tetapi untungnya tak seorangpun di antara mereka yang masih tersisa di muka bumi ini."[34]

[33] Izutsu, *Konsep Kepercayaan*, 7
[34] Al-Malati, *Tanbih*, 31

Menurut Izutsu, timbulnya kaum Khawarij adalah akibat dari semangat agama yang berlebihan. Mereka lebih banyak terdiri dari orang awam yang sederhana pemikirannya tetapi fanatik pada apa yang telah diyakininya. Atas fanatisme inilah mereka berusaha membela dan mempertahankannya mati-matian. Mereka menganggap hanya mereka saja yang paling benar, sedangkan orang lain salah semua.[35]

2. Al-Azariqah

Azariqah dapat menyusun barisan baru, tokohnya adalah Abu Rasyid Nafi' ibn al-Asraq. Menurut al-Bagdadi, pengikutnya lebih dari 20 (dua puluh) orang, daerah kekuasaannya terletak di perbatasan Iraq dan Iran. Sub sekte ini sikapnya lebih radikal dari al-Muhakkimah, mereka tidak memahami term kafir, tetapi term musyrik (*polytheys*) dosa besar lebih besar dari kafir.[36] Di antara pemikirannya yaitu:

a. Mereka mengkafirkan dan menganggap mushrik orang yang: (1) tidak sepaham dengan ajaran mereka, (2) tidak berhijrah ke daerah mereka, walaupun sepaham, (3) tidak mau keluar untuk memerangi musuh yakni 'Ali bin Abi Thalib karena mereka dianggap setuju dengan *tahkim*.

Kata "musyrik" sebagaimana menurut Izutsu adalah salah satu istilah kunci yang paling penting di dalam al-Qur'an yang menunjukkan sebagai dosa yang paling besar yang dilakukan seorang hamba terhadap Tuhan, yakni dengan menyekutukan Tuhan bersama Tuhan lain.[37]

Pengelompokan orang yang berdosa besar sebagai orang mushrik ini, masih menurut Izutsu, kemungkinan hanya sebagai ungkapan emotif yang tidak ada kaitannya dengan arti sebenarnya dari arti etimologis. Dengan kata lain, mereka menggunakan istilah "musyrik" hanya sebagai tanda sikap subyektif mereka yang sangat antipati terhadap hal-hal yang jahat dan buruk yang

[35] Izutsu, *Konsep Kepercayaan*, 6
[36] Nasution, *Teologi Islam*, 18
[37] Izutsu, *Konsep Kepercayaan*, 7

timbul dari sudut pandang agama, sebagaimana yang mereka pahami, sehingga hanya tinggal nilai negatif yang terdapat dalam kata tersebut.[38]

Dalam tradisi sekte al-Azariqah, bila ada seseorang yang datang dan menyatakan ingin bergabung dengan mereka, dia harus menjalani ujian terlebih dahulu. Ujian ini dimaksudkan untuk menguji kepatuhan dan kesetiaannya dengan cara memberinya seorang tawanan yang harus dibunuhnya. Bila dia melaksanakan pembunuhan terhadap tawanan tersebut, maka ia dianggap lulus ujian dan pengabdiannya diterima, tetapi bila ia tidak bersedia membunuh tawanan itu, ia dianggap tidak serius untuk bergabung dan ia sendiri yang akan dibunuhnya.[39]

Perlakuan seperti ini lebih terkenal dengan istilah *al-isti'rad* artinya, "meminta seseorang yang dijumpainya untuk mengungkapkan pandangan pribadinya". Hal serupa juga dilakukan oleh kaum Mu'tazilah yang biasa disebut dengan *al-mihnah* yang artinya "pemeriksaan paham pribadi seseorang."[40] hingga Ibn Hazm mengungkapkan, betapa kejamnya perlakuan kaum al-Azariqah terhadap orang muslim yang tidak sepaham:

> "Al-Azariqah berpendapat bahwa, apabila mereka menjumpai orang muslim yang tidak menjadi anggota perkemahan mereka, maka mereka harus ditanya (dengan mengacungkan pedangnya) mengenai keyakinan agamanya. Apabila ia mengatakan "saya seorang muslim" maka mereka membunuh orang tersebut di tempat itu juga (karena secara teoritik tak ada seorang muslim pun yang tinggal di luar perkemahan mereka sendiri), tetapi mereka melarang membunuh siapa saja yang menyatakan bahwa ia adalah seorang Yahudi, atau seorang Kristen atau seorang Majusi."[41]

b. 'Ali bin Abi Thalib, 'Utsman bin 'Affan, Talhah bin Khuwailid, Zubair bin 'Awwam, 'Aisyah binti Abi Bakar al-Siddiq,

[38] Izutsu, *Konsep Kepercayaan*, 7
[39] Al-Baghdadi, *Al-Farq Bain al-Firaq*., 63
[40] Nasution, *Teologi Islam*, 56
[41] Ibn Hazm, *Al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*, Vol. II, Bagian IV, (Kairo: tp.), 189. Selanjutnya di sebut dengan *Al-Fisal*

'Abdullah bin al-'Abbas, dianggap termasuk dalam kategori orang kafir, alasannya adalah: (1) Karena 'Ali bin Abi Thalib telah menerima *tahkim*; (2) Karena 'Utsman bin 'Affan telah membuat kebijaksanaan-kebijaksanaan yang merugikan rakyat untuk menuruti ambisi keluarganya; (3) Karena Talhah bin Khuwailid, Zubair bin 'Awwam, 'Aisyah binti Abi Bakar al-Siddiq, dan 'Abdullah bin 'Abbas telah keluar dari barisan 'Ali bin Abi Thalib dan membelot kepada khalifah yang sah.

c. 'Ali bin Abi Thalib termasuk orang kafir, sebab dialah orang yang dimaksud oleh ayat yang berbunyi:

وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعۡجِبُكَ قَوۡلُهُۥ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيُشۡهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلۡبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلۡخِصَامِ

> "Dan di antara manusia ada orang yang ucapannya tentang kehidupan dunia menarik hatimu, dan dipersaksikannya kepada Allah (atas kebenaran) isi hatinya, padahal ia adalah penantang yang paling keras."[42]

Sedangkan Abdurrahman bin Muljam berada di pihak yang benar. Dialah sebenarnya yang dimaksud oleh ayat yang berbunyi:

وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ رَءُوفُۢ بِٱلۡعِبَادِ

> "Dan di antara manusia ada orang yang mengorbankan dirinya karena mencari keridhaan Allah; dan Allah Maha Penyantun kepada hamba-hamba-Nya."[43]

d. Menggugurkan hukuman rajam bagi pezina *al-muhsan* (seorang lelaki atau wanita yang telah/pernah kawin), sebab di dalam Qur'an tidak disebutkan *hadd*-nya. Berbeda dari pezina bukan

[42] QS. Al-Baqarah [2]: 204
[43] QS. Al-Baqarah [2]: 207

al-muhsan (mereka yang belum pernah kawin), hukuman *hadd*nya jelas disebutkan yakni harus dicambuk seratus kali pukulan.[44] Oleh karena *hadd* pezina *al-muhsan* tidak disebut, berarti hukuman *hadd* tidak boleh diberlakukan kepada pezina tersebut.

e. Menggugurkan hukuman *hadd* bagi isteri yang menuduh suaminya berzina, tetapi menetapkan hukuman *hadd* bagi suami yang menuduh isterinya berzina tanpa menghadirkan empat orang saksi, sebab di dalam al-Qur'an yang disebut adalah *hadd* bagi penuduh isteri berzina dan tidak disebut *hadd* bagi penuduh suami berzina.[45]

f. Memotong tangan pencuri, baik barang yang dicuri itu sedikit atau banyak. Di dalam masalah pencurian, tidak ada *nisab*, sebab al-Qur'an tidak menjelaskannya.[46]

g. Diperbolehkan untuk tidak menyampaikan atau melaksanakan amanat dari kelompok orang yang tidak sependapat dengan mereka. Walaupun Allah memerintahkan kepada hambaNya untuk menyampaikan dan melaksanakan amanat, mereka tidak wajib menjalankan perintah Tuhan untuk melaksanakan amanat orang yang tidak sepaham, karena mereka berpendapat bahwa amanat orang mushrik (orang yang tidak sepaham) bukan termasuk dalam perintah Tuhan, sebab mereka penghuni neraka, maka orang al-Azariqah tidak wajib melaksanakan amanatnya.[47]

h. Tidak boleh menerima ajakan shalat dari orang yang tidak sepaham, memakan daging sembelihannya dan mewarisi harta kekayaannya, karena mereka adalah orang kafir musyrik dan haram bagi orang mukmin (golongan al-Azariqah) untuk menerimanya dari mereka yang kafir musyrik.[48]

---

[44] QS. Al-Nur, [24]: 2

[45] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq,* 64. Lihat ayat yang menyatakan hal ini, surat Al-Nur, [24]:4

[46] QS. Al-Ma'idah, [5]: 24

[47] Al-Baghdadi, *Al-Farq Bain al-Firaq*, 62-64

[48] Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1975), 260

i. Orang yang melakukan dosa besar adalah kafir dan dia akan berada di dalam neraka untuk selamanya. Argumentasi yang mereka ajukan untuk mendukung pendapat ini adalah bahwa Iblis telah menjadi kafir, karena ketidak-taatannya pada perintah Tuhan, padahal ia sebenarnya mengakui keesaan Tuhan.[49] Demikian pula halnya orang yang berdosa besar. Dengan kemaksiyatannya berarti mereka tidak taat pada perintah Tuhan dan melanggar laranganNya. Walaupun pada mulanya ia seorang mukmin, dengan pelanggarannya pada perintah dan larangan Tuhan, ia menjadi kafir dan menetap di neraka.

j. Dilarang melakukan *taqiyah* artinya anggota kelompok al-Azariqah harus menunjukkan identitas diri, karena orang mukmin tidak boleh takut kepada sesama manusia. Yang patut ditakuti hanyalah Tuhan.

k. Anak dan isteri orang yang bukan dari golongan mereka wajib dibunuh, sebab mereka termasuk orang musyrik seperti ayah dan suaminya. Mereka termasuk orang yang telah melakukan dosa besar karena adanya hubungan keluarga dengan ayah dan suaminya yang mushrik, dan mereka juga akan kekal di dalam neraka.

Menanggapi pendapat ini, oleh Montgomery Watt mengatakan bahwa al-Azariqah yang terdiri dari orang 'Arab Badui masih terbawa oleh sifat fanatisme kesukuan 'Arab pada masa sebelum Islam datang. Di dalam tradisi mereka, rasa kesukuan ini amat kuat, bahkan seseorang rela berkorban demi mempertahankan sukunya dan tidaklah salah bila mereka membunuh seseorang yang berasal dari suku lain yang bukan anggota suku atau rumpunnya. Untuk memusuhi suku lainnya ini mereka tidak pandang bulu artinya mereka tidak peduli apakah musuhnya sangat kuat atau tidak, walaupun sebenarnya mereka sadar bahwa amat tidak bijaksana bila mereka membunuh anggota suku lain yang lebih kuat dari sukunya, sebab hal ini akan menimbulkan

[49] Al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq*, 277-278. Dan Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 122

permusuhan abadi karena akan terjadi pembalasan dari kelompok suku korban, bahkan suku yang lemah tidak jarang menerima resiko besar dengan ditumpasnya oleh pihak musuh.[50]

l. Orang yang masuk ke dalam golongan al-Azariqah adalah berada di daerah *dar al-Islam*, sedangkan orang yang tidak masuk dalam golongan mereka, berada di daerah *dar al-harb* atau *dar al-kufr*.

Dalam hal ini Montgomery Watt juga memberikan komentarnya, bahwa sebenarnya hal seperti ini merupakan kebiasaan orang-orang Islam semenjak Nabi Muhammad SAW masih ada. Mereka membedakan antara keduanya. Disebut *dar al-Islam*, apabila suatu kedaulatan dijalankan dengan prinsip Islam, sebaliknya disebut *dar al-harb* jika suatu kedaulatan tidak didasari oleh prinsip Islam. Menurut mereka, hanya daerahnya saja yang menjalankan kedaulatan sesuai dengan prinsip Islam, sedangkan orang yang tidak sepaham atau orang yang tidak berhijrah ke daerah mereka dan tinggal di luar daerahnya, mereka boleh diperangi dan dibunuh, sebab mereka tidak menjalankan kedaulatan sesuai dengan prinsip Islam. Memerangi dan membunuh musuh merupakan kewajiban bagi umat Islam (al-Azariqah) untuk menegakkan keadilan dan kebenaran. [51]

Dari beberapa pendapat tersebut, dapat diketahui bahwa kaum al-Azariqah dalam memahami ayat dan nash al-Qur'an ditafsirkannya secara tekstual dan egosentris. Apa yang tertera dengan jelas dan tersurat dalam nash, mereka yakini dan mereka laksanakan, sedangkan yang hanya tersirat, tidak mereka laksanakan. Perlu diketahui bahwa mayoritas pengikut al-Azariqah terdiri dari kaum Badui yang mempunyai budaya kasar, dangkal pikiran, jujur, lugu, menampakkan apa adanya, mempunyai pendirian tegas, cenderung bertindak adventurir dan terorisme.

[50] Montgomery Watt., *Islamic Philosophy and Theology, An Extended Survey*, (Edinburgh: At The University Press, 1962), 8
[51] Watt., *Islamic Philosophy*, 10

3. Al-Najdah

Tokoh Al-Najdah adalah Nadjah bin Amir al-Hanafi Yamanmah dan Abu Fudaik. Latar belakang pengangkatannya adalah ketika Nafi' bin Al-Azraq mengeluarkan pendapatnya tentang keterlepasan dirinya dari paham Al-Azariqah, sekalipun mereka sependapat dengan dia, dan menyebut mereka orang musyrik serta menghalalkan membunuh anak-anak kecil dan kaum wanita yang berbeda aliran dengannya. Bagi mereka menyembunyikan identitas keimanannya demi keselamatan dirinya diperbolehkan. Bagi mereka Al-Najdah dosa kecil dapat meningkat menjadi besar bila dikerjakan terus-menerus. Pemikiran-pemikiran Al-Najdah antara lain:

a. Mengkafirkan orang yang berpendapat bahwa orang yang berdiam diri dan tidak mau memerangi musuh serta orang yang tidak meninggalkan daerahnya untuk bergabung dengan al-Azariqah adalah kafir.
b. Mengkafirkan orang yang menganggap Nafi' bin Azraq sebagai pemimpin (imam).
c. Membatalkan hukuman *hadd* bagi muslim yang melakukan dosa besar, seperti mencuri, berzina, minum-minuman keras dan lain-lainnya, jika ia tidak melakukannya terus-menerus, karena ia tidak termasuk orang musyrik dan ia masih tetap menjadi seorang muslim sejati.
d. Orang yang melakukan dosa kecil seperti melihat wanita sekilas atau berbohong dan dilakukannya terus-menerus, maka dosa kecil berubah menjadi seperti dosa besar yang dilakukan terus-menerus. Dengan demikian pelakunya termasuk orang mushrik. Tampaknya keterusan dalam melakukan dosa baik kecil maupun besar menjadi syarat mutlak bagi pengkategorian dosa. Besar dan kecilnya dosa tidak menjadi perhitungan, sehingga dosa besar yang hanya jarang-jarang dilakukan tidak termasuk dosa yang pelakunya mendapatkan siksa Tuhan. Bagi mereka, orang yang melakukan dosa besar atau kecil terus

menerus ini dianggap telah menjadi mushrik dan telah keluar dari golongan mereka.

1) Orang yang melakukan dosa besar dari kalangan golongan luar adalah kafir dan tetap kekal di dalam neraka.
2) Orang yang melakukan dosa besar dari kalangan golongan sendiri, mungkin Tuhan akan menghukumnya, tetapi hukumannya tidak dengan memasukkannya dalam neraka, kemudian mereka pada akhirnya dimasukkan Tuhan ke surga. Neraka hanya diperuntukkan bagi orang-orang yang tidak sepaham dengan mereka. Adapun orang yang sepaham, tidak pernah dimasukkan dalam neraka, meskipun mungkin mereka juga akan tetap disiksa jika melakukan dosa besar.[52]

Ungkapan terakhir ini menimbulkan pertanyaan, di mana mereka akan disiksa, padahal kaum Najdah mengakui bahwa mereka dari kaum Najdah akan disiksa pula bila melakukan dosa besar atau dosa kecil yang dilakukan terus-menerus. Untuk menghadapi pertanyaan seperti ini, mereka mempunyai jurus pamungkas yakni mereka telah keluar dari golongan al-Najdah dan menjadi mushrik, maka nerakalah tempat penyiksaannya.

e. Membolehkan menyembunyikan identitas diri (*taqiyah*). Dalam keadaan *taqiyah* dan berada di daerah musuh, mereka diperbolehkan membunuh sesama teman dan merampas hartanya untuk melindungi diri sendiri agar tidak menimbulkan kecurigaan dari pihak musuh. Agar selamat dari pembunuhan musuh, mereka dihalalkan memerangi teman sepaham dan segolongan. Hal inilah yang dimaksud bahwa mereka diperbolehkan *taqiyah* (menyembunyikan identitas diri) baik secara lisan maupun perbuatan.

Agaknya dalam tradisi Al-Najdah, sifat egoisme sangat diperlukan. Kesetia-kawanan antar anggota tidak diperhatikan, sehingga dalam keadaan taqiyah, seseorang boleh mengorbankan teman sendiri demi menjaga keselamatan diri sendiri, hal ini ditinjau dari pihak yang diuntungkan. Akan tetapi mungkin

[52] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 68

analisis ini bisa disanggah, jika ditinjau dari pihak korban sebab bisa pula hal yang paling penting bagi mereka adalah pengorbanan diri sendiri demi kepentingan dan keselamatan teman sendiri. Analisis sintesis dari tesis dan anti tesis di atas, adalah sebagai manusia yang mempunyai sifat egoisme yang tinggi, mereka akan berlomba lebih dahulu menjadi pemenang yakni lebih baik menjadi pembunuh dari pada menjadi korban pembunuhan. Walaupun mungkin bagi korban telah dijanjikan pahala surga bila ia bersedia mengorbankan jiwa demi temannya, namun sifat kemanusiaan yang lebih menonjol adalah lebih baik terus hidup dari pada harus meninggal dunia untuk temannya. Hal ini menimbulkan permusuhan antar anggota al-Najdah sendiri. Pendapat tentang taqiyah ini bertentangan dengan pendapat sekte al-Azariqah, sebab Nafi' bin Azraq mengharamkan pengikutnya melakukan taqiyah, sebab manusia tidak boleh takut kepada manusia lainnya. Yang perlu ditakuti hanyalah Tuhan semata.

f. Membolehkan orang yang tinggal dan berdiam diri di rumah dan tidak turut berperang, tetapi sebenarnya jihad lebih utama ketimbang hanya berdiam diri dan menyembunyikan diri dan tidak ikut berperang.

Setelah beberapa saat, para pembelot dari Basrah berselisih dengan Najdah, maka barisan mereka menjadi terpecah belah menjadi tiga kelompok, yaitu:

1) Kelompok pertama: menjadi pendukung Abu Fudaik memerangi dan berhasil membunuh Najdah.
2) Kelompok kedua: berpihak kepada Atiyah bin Aswad al-Hanafi, memisahkan diri dari kelompok Najdah pergi meninggalkan Yamamah menuju Sijistan. Di sana Khawarij Sijistan bergabung dengannya. Mereka kemudian terkenal sebagai sekte Khawarij al-Atwiyah.
3) Kelompok ketiga: mereka yang masih tetap setia berpihak mendukung Najdah karena mereka telah memaafkan kesalahan yang diperbuatnya. Karena pemberian maaf

inilah, kemudian mereka dikenal sebagai sekte Khawarij al-Adhiriyah yang berarti pemaaf.[53]

Menurut Nasution, inti ajaran Al-Nadjah yaitu: (1) Orang yang mengerjakan dosa besar betul akan mendapat siksaan, tetapi bukan dalam neraka, dan kemudian akan masuk surga; (2) Setiap orang wajib mengetahui Allah dan Rasul-Nya dan percaya seluruh apa yang diwahyukan Allah; dan (3) Dalam lapangan politik berpendapat bahwa Imam perlu hanya jika maslahat menghendaki demikian.[54]

4. Al-Ajaridah

Al-Ajaridah, pengikut dari Abd al-Karim ibn Ajrad. Aliran ini berasal dari para pengikut 'Athiyyah bin al-Aswad al-Hanafi, Abd. Al-Karim semula merupakan anggota dari kelompok 'Athiyyah. 'Athiyyah adalah pengikut Al-Najdah, karena memang Al-Najdah induknya. Yang membedakan adalah pandangan mereka lebih moderat, di antaranya: orang lain tidak wajib hijrah ke wilayah mereka, tidak boleh merampas harta dalam peperangan kecuali harta orang yang mati terbunuh, anak kecil tidak dianggap musyrik, surah Yusuf dipandang bukan bagian dari Alquran karena tidak layak memuat cerita-cerita percintaan.[55]

Sekte al-Ajaridah ini kemudian terpecah belah menjadi sekitar sepuluh sekte kecil. Meskipun sekte-sekte kecil ini mempunyai pendapat yang berbeda antara satu dan lainnya, namun mereka mempunyai kesamaan pendapat dalam hal-hal sebagai berikut ini:

a. Anak-anak harus dida'wahi (diajak) masuk Islam, bila mereka sudah dewasa. Anak-anak ini tidak terbatas pada anak orang kafir (bukan dari golongan mereka), atau anak mereka sendiri. Sebelum mereka masuk Islam atau disebut muslim, mereka bukan termasuk golongan al-Ajaridah. Menurut mereka, anak kecil dari mereka tidak mempunyai posisi, maka setelah dewasa

[53] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 124
[54] Nasution, *Teologi Islam*, 19
[55] Nasution, *Teologi Islam*, 21

mereka tidak secara otomatis menjadi anggota al-Ajaridah seperti orang tuanya, tetapi harus diajak masuk Islam. Setelah mereka menjawab ajakan ini, barulah mereka bisa diterima menjadi anggota sekte dan mereka berhak mendapat julukan mukmin dan muslim.[56]

b. Harta orang yang tidak sepaham dengan mereka, terutama *ahl al-kiblat* (muslim dan mukmin yang tidak sepaham) bukanlah termasuk harta rampasan perang, dan jiwanya juga tidak boleh dibunuh, kecuali setelah timbul peperangan dengan mereka, mengalahkannya dalam peperangan dan membunuhnya sebagai musuh, baru hartanya bisa dijadikan rampasan perang.[57]

c. Dalam masalah perbuatan manusia, menurut sub-sekte al-Maimuniyah dan al-Hamziyah, perbuatan manusia tidak diciptakan oleh Tuhan, artinya perbuatan manusia bukanlah makhluk Tuhan. Tuhan sepenuhnya telah melimpahkan perbuatan manusia kepada mereka sendiri. Tuhan hanya memberi hamba bekal kekuatan, selebihnya manusia sendiri yang menciptakan dan mewujudkan perbuatannya sendiri dengan kehendaknya sendiri. Sebab Tuhan tidak mempunyai kehendak dalam perbuatan manusia. Bila Tuhan memberikan *taklif*, maka manusia sendiri yang berhak menentukan apakah ia mau melaksanakannya atau tidak. Manusia mempunyai kesempatan yang sama dalam memilih antara iman dan kufur dan Tuhan tidak memaksakan kehendakNya kepada manusia. *Istita'ah* (daya) menurut mereka terjadi sebelum perbuatan terwujud. Artinya Tuhan telah lebih dahulu memberikan daya atau kekuatan kepada manusia jauh sebelum daya tersebut dipergunakan mewujudkan perbuatannya.[58]

Pandangan seperti ini merupakan pendapat yang bercirikan paham Qadariyah, sebab segala yang diperbuat manusia, baik yang baik atau yang buruk merupakan tanggung-jawab manusia sendiri sepenuhnya tanpa adanya intervensi Tuhan di dalamnya.

[56] Al-Baghdadi, *Al-Farq Bain al-Firaq*, 73
[57] Al-Baghdadi, *Al-Farq Bain al-Firaq*, 73
[58] Al-Baghdadi, *Al-Farq Bain al-Firaq*, 74

Berbeda dengan Sub-sekte al-Maimuniyah, al-Khazimiyah dan al-Shu'aibiyah mempunyai pendapat yang cenderung kepada paham Jabariyah. Mereka berpendapat bahwa semua perbuatan manusia diciptakan oleh Tuhan, oleh sebab itu, perbuatan manusia adalah makhluk Tuhan. Tanpa kehendak Tuhan, manusia tidak mampu berbuat apa pun juga. Selanjutnya *istita'ah* (daya) ada bersama perbuatan artinya, ketika manusia memperbuat sesuatu, maka yang dipakai adalah daya Tuhan sebab saat itulah Tuhan melimpahkan daya dan kekuatanNya.[59]

Menurut Sub-Sekte al-Ma'lumiyah, perbuatan manusia bukan makhluk Tuhan dan tidak diciptakan Tuhan, tetapi meskipun begitu, daya Tuhan ada bersama dengan perbuatan dan semua perbuatan manusia tidak pernah terjadi tanpa kehendak Tuhan. Sebaliknya pendapat Sub-sekte al-Shu'aibiyah mengatakan bahwa perbuatan manusia diciptakan Tuhan, sedangkan hamba hanya memperolehnya dengan daya dan *iradah*Nya, maka bila ia dikatakan sebagai orang yang bertanggung-jawab atas akibat perbuatannya baik atau jahat, pahala atau siksa, sebenarnya hanya merupakan pinjaman, sebab semua yang ada hanya karena kehendak Tuhan belaka.[60]

Kemudian, sub-sekte al-Ma'lumiyah maupun al-Shu'aibiyah ingin menjembatani antara dua kubu yang bertentangan dengan mengadopsi sebagian paham Qadariyah dan sebagian lagi paham Jabariyah. Dari tiga pendapat tentang perbuatan manusia inilah maka di dunia teologi muncul paham Qadariyah, Jabariah, dan *Kasb* (pertengahan antara Qadariyah dan Jabariyah). Sedangkan, Al-Majhuliyah hanya menyebutkan bahwa takdir itu ada, tanpa menjelaskan apa yang dimaksud dengan takdir dan bagaimana pemahamannya.[61]

d. Yang boleh dimusuhi dan diperangi adalah seorang sultan dan orang-orang yang menjadi pendukungnya, sedangkan orang

[59] Al-Baghdadi, *Al-Farq Bain al-Firaq*, 74
[60] Al-Baghdadi, *Al-Farq Bain al-Firaq*, 76
[61] Al-Baghdadi, *Al-Farq Bain al-Firaq*, 76

yang memberontak kepada sultan tidak boleh dimusuhi dan diperangi. Pendapat ini dimunculkan oleh al-Shu'aibaniyah.[62]

e. Pendapat lain dari Sub-sekte al-Maimuniyah ialah membolehkan mengawini cucu wanita dari anak perempuan dan anak lelaki, cucu perempuan dari saudara perempuan dan saudara lelaki. Argumentasinya adalah bahwa al-Qur'an hanya menyebutkan haramnya mengawini anak dan anak saudara perempuan dan saudara lelaki sendiri, sedangkan semua yang tidak disebut al-Qur'an, dihalalkan untuk mengawininya.[63]

f. Surat Yusuf bukanlah bagian dari al-Qur'an, sebab menurutnya, tidak mungkin al-Qur'an yang begitu suci menceriterakan kisah percintaan antara Yusuf dan Zulaikhah.[64]

g. Al-Ma'lumiyah dan al-Majhuliyah mempunyai pandangan yang sama tentang ma'rifat, bahwa orang yang mengetahui Tuhan dan namaNya termasuk orang yang tahu dan tidak bodoh dan barang-siapa yang tidak mengetahui Tuhan dan namaNya, ia termasuk orang bodoh.[65]

h. Al-Shaibaniyah menyerupakan Tuhan dengan makhlukNya. Tampaknya mereka tergolong kaum Mutashabbihat.[66]

i. Menurut al-Mukramiyah, orang yang meninggalkan shalat atau melakukan dosa besar termasuk orang kafir, pengkafiran ini bukan karena ia meninggalkan perintah Tuhan dan melanggar larangan Tuhan tetapi karena kebodohannya akan Tuhan,[67] sebab orang yang berbuat maksiyat menandakan kebodohannya pada Tuhan. Dalam hal ini, tampaknya masalah ma'rifat Tuhan amat penting, sedangkan kema'rifatan harus diikuti oleh perbuatan baik, sebab kalau tidak berarti ia tidak mengetahui Tuhan. Menurut Al-Khalfiyah, anak-anak orang kafir (tidak sepaham) menyertai orang tuanya dalam menerima

[62] Al-Baghdadi, *Al-Farq Bain al-Firaq*, 75
[63] Al-Shahrastani, *Al- Milal*, 128
[64] Al-Shahrastani, *Al- Milal*, 129
[65] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 76
[66] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 81
[67] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 133

siksaan di neraka, karena ia mengikuti dosa orang-tuanya, tetapi menurut al Maimuniyah, anak orang musyrik berada di surga.[68] Menurut al-Saltiyah, anak-anak orang muslim (sepaham), tidak mempunyai *al-wilayah* dan *al-'adawah*, ia tidak kafir juga tidak muslim.[69] Setelah dewasa, ia harus diajak masuk Islam, dan dia bisa memilih apakah ia menerima atau menolak ajakan tersebut. Jika ia menerima, maka mereka sudah menjadi bagian dari Khawarij al-Ajaridah, tetapi bila ia menolaknya maka ia bukan termasuk anggota keluarga al-Ajaridah.

j. Hijrah (berpindah) ke daerah al-Azariqah bukan merupakan kewajiban, tetapi hanya keutamaan.

k. Orang yang melakukan dosa besar adalah kafir. Sub-sekte Al-Khazimiyah mempunyai pendapat yang berbeda dari semua sekte Al-Ajaridah lainnya tentang *al-wilayah* dan *al-'adawah*, keduanya merupakan sifat Tuhan.[70] Manusia tidak berhak menguasai atau memusuhi seseorang walaupun ia musuh besarnya. Tuhan senantiasa mencintai orang-orang yang berada dalam wilayahnya dan membenci orang-orang yang menjadi musuhnya. Siapa pun yang telah dicintaiNya selalu akan dilindungi walaupun sepanjang hidupnya ia selalu berbuat salah, pada akhir hayatnya ia manjadi mukmin. Demikian pula sebaliknya, siapa pun yang telah menjadi musuhNya, walaupun sepanjang hidupnya ia berbuat baik, pada akhirnya hayatnya ia menjadi kafir. Pendapat seperti ini sama dengan pendapat Ahl al-Sunah tentang *al-muwafah* yang berarti bahwa 'Ali bin Abi Thalib, Talhah bin Khuwailid, Zubair bin 'Awwam dan 'Utsman bin'Affan termasuk ahli surga, karena mereka ikut dalam perundingan *Bai'at al-Ridlwan*. Walaupun mereka pernah berbuat salah, namun mereka tetap menjadi ahli surga, karena Tuhan sudah berjanji akan memasukkan mereka ke surga.[71] Akibat dari pandangan mereka tentang *al-wilayah* dan

[68] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 179
[69] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 76
[70] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq,* 73
[71] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 73-74

al-'adawah ini, mereka tidak mengeluarkan pendapat tentang 'Ali bin Abi Thalib dan kesalahannya, tidak seperti sekte lainnya yang mengkafirkan 'Ali bin Abi Thalib.

5. Al-Tha'abilah

Kaum Al-Tha'abilah adalah pengikut Tha'labah bin Mishkan. Sebenarnya sekte ini masih ada hubungannya dengan sekte Khawarij al-Ajaridah, karena Tha'labah bin Mishkan berselisih paham dengan 'Abd al-Karim al-Ajrad mengenai hukum tentang anak-anak, ia memisahkan diri darinya dan membentuk sekte baru. Di antara pemikiran-pemikirannya antara lain:

a. Anak-anak orang mukmin (segolongan) harus mengikuti jejak orang tuanya dan tidak boleh diisolasikan seperti pendapat al-Ajaridah.
b. Mengkafirkan 'Abd al-Karim bin Ajrad.
c. Menurut al-Ma'badiyah, sebuah sub-sekte al-Tha'alibah berpendapat bahwa boleh mengambil zakat harta seorang hamba bila ia kaya, dan bila hamba itu miskin, ia harus diberi zakat, tetapi kemudian mereka menarik pendapat seperti ini dan tidak perduli pada orang yang mempunyai pendapat seperti itu atau tidak.[72]
d. Sub-Sekte al-Shaibaniyah berpendapat bahwa, baik di dalam *dar al-'alaniyah* (di mana keadaan dalam keadaan aman) atau dalam *dar al-taqiyah* (di mana keadaan dalam bahaya), kaum al-Tha'alibah diharamkan membunuh orang muslim yang tidak sepaham dan tidak boleh merampas hartanya. Bila hal ini dilakukan, maka taubatnya tidak akan diterima Tuhan, kecuali setelah pihak keluarga korban memaafkannya. Bahkan memukul dan mengambil hartanya pun tidak boleh dan siapa saja yang telah terlanjur melakukannya, maka ia harus mengembalikannya kepada yang berhak.[73]
e. Sub-sekte Al-Rashidiyah berpendapat bahwa segala penghasilan

[72] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 131
[73] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 132

yang memanfaatkan sumber air dan sungai yang mengalir, maka zakat yang wajib dibayarkannnya adalah setengah dari seper-sepuluhnya, sedangkan yang memanfaatkan air hujan, maka zakatnya adalah seper-sepuluh darinya. Pendapat ini ditentang oleh Ziyad bin 'Abd al-Rahman, karena ia berpendapat, baik penghasilan yang didapat dengan menggunakan sumber air, sungai atau hujan, zakat yang harus dibayarkan adalah seper-sepuluhnya.[74]

Beberapa ahli, memasukkan sekte Khawarij al-Tha'alibah ini ke dalam sekte al-Ajaridah, karena al-Ajaridah merupakan induk sekte al-Tha'alibah. Karena kesamaan induk inilah, beberapa sekte mempunyai pendapat yang mirip antara satu dan lainnya, walaupun tidak menutup kemungkinan beberapa sekte mempunyai pendapat yang berbeda dari sekte lainnya. Dan di dalam sejarah Ilmu Kalam, hal seperti ini sering terjadi. Misalnya, penganut paham al-Mu'tazilah, antara satu tokoh dan lainnya berbeda pendapat dan terkadang perbedaan ini tidak jarang amat jauh. Namun demikian, dalam hal-hal prinsip, mereka mempunyai kesamaan pendapat, seperti *al-Ushul al- Khamsah*. Demikian pula sekte al-Ajaridah.

6. Al-Baihasiyah

Kaum Al-Baihasiyah adalah pengikut Ibn Abi Baihas al-Haisam bin Jabir. Pada masa Al-Walid menjadi khalifah Bani Umayyah, ia memerintahkan panglima perangnya Al-Hajjaj, untuk menangkap Ibn Abi Baihas, namun Al-Hajjaj tidak berhasil menangkapnya karena Ibn Abi Baihas melarikan diri ke Madinah. Al-Walid memerintahkan 'Utsman bin Hayyan al-Muzani untuk menangkapnya. Usaha ini berhasil menangkapan Ibn Abi Baihas dan memenjarakannya. Tak lama kemudian, Al-Walid memerintahkan kepada 'Utsman al-Muzani untuk memotong kaki, tangan lalu membunuhnya. Di antara pemikirannya yang telah dihimpun oleh beberapa ahli di antaranya:

[74] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 132

a. Menganggap kafir Ibrahim dan Maimun yang menentang pendapatnya tentang penjualan budak. Dalam hal ini Maimun dan Ibrahim mengharamkan untuk menjual budak muslim (sepaham) dari kaumnya kepada musuh di daerah musuh.[75]
b. Mengkafirkan al-Waqifiyah yang berpendapat bahwa Islam tak lain adalah mengetahui tentang Tuhan, mengetahui tentang Rasul-RasulNya dan apa yang dibawanya. *Al-wilayah* merupakan wali Allah dan *al-bara'ah* adalah musuh Tuhan.[76]
c. Konsep iman menurut mereka adalah: (1) Mengetahui semua yang hak dan batil; (2) Mengetahui dengan hati, tanpa kata dan amal; (3) Hanya dengan ikrar dan ilmu dalam hati. Namun, pendapat tentang iman ini bertentangan dengan pendapat Khawarij pada umumnya yang mendefinisikannya dengan ketetapan dalam hati, mengikrarkan dengan lisan, dan mengamalkannya dengan perbuatan.[77]
d. Mereka tidak mengharamkan sesuatu kecuali yang telah disebutkan oleh Allah dalam firman berikut.

قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

> "Katakanlah: 'Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi -- karena sesungguhnya semua itu kotor -- atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barangsiapa yang dalam keadaan terpaksa, sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."[78]

[75] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 125. Dan Al-Baghdadi, *Al- Farq bain al-Firaq*, 88
[76] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 126
[77] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 126
[78] QS. al-An'am [6]: 145

Berarti, selain yang disebutkan tersebut (bangkai, darah yang mengalir, daging babi, dan binatang yang disembelih atas nama selain Allah) semuanya adalah halal dan tidak haram.

e. Sub-sekte al-'Auniyah terpecah menjadi dua golongan:
   1) Golongan yang mengatakan bahwa orang yang sudah hijrah ke daerah mereka, lalu kembali ke tempat asalnya, ia harus dikucilkan dari anggota kelompok.
   2) Golongan yang berpendapat bahwa mereka harus dilindungi, karena mereka melakukan hal yang halal.

Kedua kelompok al-'Auniyah ini berbeda dalam memandang orang yang sepaham tetapi tidak berhijrah ke daerahnya. Kelompok pertama mengakui pendapat al-Azariqah yang memandang teman yang sepaham dan berada di luar daerahnya dianggap musuh, sehingga mereka harus dikucilkan dari pergaulan umum, sedangkan kelompok kedua mempunyai pandangan seperti al-Najdah yang membolehkan orang yang tidak mau berhijrah ke daerahnya.[79] Akan tetapi kedua kelompok ini mempunyai pendapat yang sama dalam hal: bila seorang pemimpin kafir, maka seluruh rakyatnya turut menjadi kafir.[80]

f. Ashab al-Tafsir berpendapat bahwa bila seorang muslim datang untuk menjadi saksi dari suatu peristiwa, maka penyaksian dan cara menyaksikannya harus ditafsirkan dan dijelaskan. Misalnya seseorang menjadi saksi perzinahan atau dosa besar lainnya, maka kesaksian yang hanya berdasarkan laporan tidak bisa diterima, kecuali setelah dijelaskan bahwa ia menyaksikan bagaimana caranya ia berbuat zina atau melakukan dosa lainnya dalam praktik.[81]

g. Ashab al-Su'al berpendapat bahwa seseorang menjadi muslim bila menghadirkan dua orang saksi, terpisah dari musuh, mencari perlindungan kepada sesama sekte, percaya akan segala yang datang dari Tuhan secara global, bila ia tidak mengetahuinya,

[79] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 126
[80] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 126. Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 88
[81] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 127

seharusnya ia menanyakan kepada orang yang mengetahuinya apa yang telah diwajibkan Tuhan kepadanya. Sebelum diuji dan ditanya, sebenarnya ia tidak dikenakan hukuman apa pun tentang sesuatu yang tidak ia ketahui. Namun jika ia mengetahui sesuatu yang haram lalu melakukannya maka ia menjadi kafir.[82]

h. Menurut Ashab al-Su'al, anak-anak orang mukmin adalah mukmin, sedangkan anak-anak orang kafir adalah kafir, semuanya mengikuti jejak orang tuanya. Pendapat seperti ini sama dengan pendapat al-Tha'labiyah dan berbeda dengan al-Ajaridah yang mengatakan bahwa anak orang kafir termasuk kafir, demikian pula anak orang mukmin juga kafir, maka setelah dewasa, anak-anak harus diajak masuk Islam, setelah mereka menjawab ajakan ini, barulah mereka menjadi mukmin seperti orang tuanya.

i. Masih menurut mereka, perbuatan manusia merupakan perbuatan manusia sendiri, Tuhan melimpahkan segala perbuatan manusia kepadanya. Tuhan sama sekali tidak mempunyai kehendak atas perbuatan manusia. Pada umumnya sekte-sekte al-Baihasiyah lainnya menolak pendapat seperti ini.

j. Seseorang yang melakukan perbuatan yang haram, dia tidak dihukumi dengan apa pun (kafir atau mukmin), sampai persoalannya ditentukan oleh seorang wali[83] atau imam[84]. Walilah yang menghukuminya dengan kafir atau mukmin. Tampaknya otoritas seorang wali melebihi seorang Nabi yang berhak menentukan nasib seseorang. Keputusan seorang wali mempunyai dampak serius terhadap orang yang dihukuminya, sebab hukuman kafir atau mushrik akan mengakibatkan ia diperangi atau bahkan dibunuh dan dirampas harta bendanya.

k. Manusia dikatakan musyrik jika ia tidak mengetahui tentang agama, atau melakukan dosa.

---

[82] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 127
[83] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 175, dan Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 176
[84] Al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, 178

l. Seseorang yang dalam keadaan mabuk karena minum atau makan sesuatu yang halal, perkataan dan perbuatannya tidak diperhitungkan, walaupun dalam keadaan mabuk tersebut, ia meninggalkan shalat atau mencaci Tuhan, maka tiada hukuman baginya.[85] Namun, menurut Sub-sekte al-'Auniyah, sebenarnya mabuk itu termasuk kufur, tetapi hal tersebut boleh tidak diperhitungkan selama dalam keadaan mabuk, ia tidak meninggalkan shalat dan tidak berbuat dosa besar.

Kedua pendapat ini berbeda dalam penekanannya. Pendapat yang terdahulu menekankan pada penyebab mabuk, sehingga bila seseorang mabuk disebabkan karena mengkonsumsi barang halal, maka perkataan dan perbuatannya dianggap halal juga, sedangkan terakhir menekankan pada akibat kemabukannya, bila mabuk tersebut mengakibatkan ia berbuat dosa, maka ia akan disiksa sesuai dengan perbuatannya.

Menurut sub-sekte lain, pada hakikatnya minum adalah perbuatan yang halal dan sama sekali tidak mengakibatkan timbulnya hal yang haram. Hal tersebut tidak terbatas apa yang diminum, halal atau haram, berapa kadar yang diminum, apakah sedikit atau banyak. Pendapat di sini menekankan pada perbuatannya yakni minum, sehingga ia tidak peduli apakah unsur air yang diminum mengandung kadar haram atau halal, tidak menimbulkan dosa pada peminumnya. Agaknya, mereka lebih menekankan pada akibat dari perbuatan minum ketimbang perbuatan minum itu sendiri dan sesuatu yang diminum, maka jika ada seseorang yang minum minuman haram seberapa banyak sekalipun, jika ia tidak melakukan perbuatan tercela dalam kemabukannya, ia tetap tidak dikenakan dosa apa pun.

7. Al-Sufriyah

Tokoh Al-Sufriyah adalah Zain ibn al-Ashfar. Disebut bahwa Al-Shafariyah bernisabah kepada seorang laki-laki yang bernama Ubaidah, orang yang berselisih dengan Najdah pergi

[85] Al-Shahrastani, *Al-Milal,* 127

dari Yamamah. Al-Baghdadi mengatakan bahwa pandangan-pandangan Al-Sufriyah mirip dengan pandangan Al-Azariqah. Pendapat yang penting dalam ajarannya antara lain:

a. Hampir sama dengan al-Azariqah, bahwa orang yang berdosa besar dan orang yang tidak sepaham adalah musyrik. Bedanya dengan al-Azariqah bahwa mereka tidak berpendapat bahwa anak dan isteri mereka juga musyrik dan mereka tidak kekal dalam neraka. Karena pendapat ini, mereka tidak menyiksa atau membunuh anak-anak dan wanita sebagaimana dilakukan oleh al-Azariqah.
b. Pelaku perbuatan dosa yang ada *hadd*nya seperti mencuri, berzina, berjudi, minum minuman keras, menghirup madat atau membunuh, mereka tidak kafir dan tidak musyrik. Mereka hanya dinamakan seperti dalam al-Qur'an yakni pencuri, pezina, pemabuk, penjudi, pemadat dan pembunuh.
c. Pelaku dosa besar yang tidak ada *hadd*nya seperti meninggalkan shalat, zakat, puasa, merekalah yang disebut dengan kafir.
d. Sama dengan pendapat al-Baihasiyah, di antara sub-sekte al-Sufriyah ada yang berpendapat bahwa pelaku dosa tidak bisa dihukumi dengan apa pun, kecuali keputusannya sudah dilimpahkan kepada seorang wali. Dalam hal pendosa besar ini yakni seperti yang telah disebutkan, dalam sekte al-Sufriyah terdapat tiga kelompok:
    1) Kelompok yang mengatakan bahwa pelaku dosa besar adalah musyrik.
    2) Kelompok yang mengatakan bahwa pelaku dosa besar yang ada *hadd*nya, tidak musyrik dan kafir. Nama itu hanya dikenakan pada pelaku dosa besar yang tidak ada *hadd*nya, karena ia telah keluar dari konteks iman.
    3) Kelompok yang mengatakan bahwa nama kafir baru dikenakan pada orang yang telah ditetapkan oleh seorang wali bahwa ia termasuk orang kafir. Menurut al-Sufriyah, seseorang baru dikatakan kafir, bila ia tidak melakukan

perbuatan yang tidak ada haddnya, seperti meninggalkan shalat, puasa, zakat dan rukun Islam yang lain.[86]

e. Mereka tidak menganggap kafir orang yang tidak mau berhijrah ke daerahnya dan tidak mau ikut memerangi musuhnya, selama mereka mempunyai paham yang sama dengan mereka.

f. Tidak menggugurkan hukuman rajam terhadap pezina *muhsan*, meskipun ayat al-Qur'an tidak menjelaskannya secara jelas tentang hukuman *hadd* bagi pezina *muhsan*. Pendapat ini bertentangan dengan pendapat sekte Al-Azariqah dan Al-Najdah yang tidak menghukum pezina *muhsan*.

g. Membolehkan menikahi wanita muslimat dari kelompok orang kafir (tidak sepaham), dalam keadaan *taqiyah* (bahaya di daerah musuh), tetapi tidak diperbolehkannya dalam keadaan *'alaniyah* (aman di daerah sendiri).

h. Mereka meragukan keimanan mereka. Menurut mereka secara pribadi, mereka sudah beriman, tetapi mereka tidak tahu apakah mereka juga sudah beriman menurut Tuhan atau belum.

i. Syirik ada dua macam, yaitu: (1) Syirik dengan taat dan patuh pada ajakan setan; dan (2) Syirik dengan menyembah berhala atau yang selain Tuhan. Namun, mereka tidak membedakan antara syirik dengan taat dan patuh pada ajakan setan dan shirik dengan menyembah selain Tuhan. Orang yang melakukan dosa besar atau mereka yang menyembah selain Tuhan disebut orang musyrik. Agaknya mereka berpikiran bahwa orang yang taat dan patuh dengan ajakan setan sama dengan menyekutukan Tuhan, sebab pada hakikatnya yang wajib ditaati dan dipatuhi hanyalah Tuhan saja. Sebenarnya mereka termasuk golongan kaum muslimin yang gigih mempertahankan keesaan Tuhan. Konsekwensi dari kepercayaan bahwa hanya Tuhan satu-satunya yang wajib dipatuhi adalah anggapan bahwa orang yang patuh kepada selain Tuhan adalah mushrik. Kalau memang analisis ini benar, lalu bagaimana mereka melihat orang yang

[86] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 137

patuh pada pimpinannya termasuk mereka sendiri yang taat dan patuh pada pimpinan tertinggi yang diakuinya, sedangkan mereka bukan Tuhan. Apakah mereka sendiri juga termasuk kaum mushrik. Agaknya pertanyaan seperti ini tidak timbul, sehingga mereka terkesan berpikiran semaunya sendiri tanpa melihat rangkaian problematika lain yang mungkin muncul.

j. Kufur juga ada dua, yaitu: (1) Kufur dengan jalan mengingkari nikmat Tuhan (*kufr bi inkar al-ni'mah*); dan (2) Kufur dengan cara mengingkari wujud Tuhan (*kufr bi inkar al-rububiyah*). Hubungan antara pemikiran ini dengan pendosa yang ada h} addnya di dunia atau tidak ada h}addnya, erat sekali. Untuk yang pertama (pendosa yang ada haddnya seperti berzina, mencuri) merupakan bentuk dari pengkafiran akan nikmat Tuhan, sedangkan bentuk kedua (meninggalkan salat, zakat) yang tidak ada haddnya merupakan pengkafiran akan wujud Tuhan. Tentunya dosa kafir pada bentuk kedua lebih berat dan besar ketimbang dosa bentuk pertama, sebab pada bentuk pertama, pendosa ini layak dijatuhi hukuman h}add ketika ia masih hidup, sehingga hukum kekafirannya akan lenyap setelah ia dihukum, sedangkan pada bentuk kedua, kekafirannya akan dibawa sampai mati, sebelum ia masuk Islam dan mengakui wujud Tuhan.

k. *Bara'ah* juga ada dua macam, yaitu: (1) *Bara'ah* (melepaskan diri) atau menjauhkan diri dari pembuat dosa besar, hukumnya sunnat; dan (2) *Bara'ah* (menjauhkan diri) dari ahli *juhud* (orang yang menentang Tuhan), hukumnya wajib.

Secara lebih ringkas, Nasution berpendapat bahwa inti dari ajaran Al-Sufriyah yaitu: (1) Orang Al-Sufriyah tidak hijrah tidak dipandang kafir; (2) Anak-anak kaum musyrik tidak boleh dibunuh; dan (3) Kafir dibagi dua; *kurf bi inkar al-ni'mah* dan *kurf bi inkar rububiyah*, yaitu mengingkari Tuhan. Dengan demikian term kafir tidak selamanya harus berarti keluar dari Islam.[87]

[87] Hasbi, *Ilmu Kalam*, 30

8. Al-Ibadiyah

Golongan Al-Ibadiyah ini yang paling moderat dari seluruh golongan Khawarij. Namanya diambil dari Abdullah ibn Ibad yang memisahkan diri dari golongan Azariqah. Aliran ini paling dekat dengan Aliran Sunni dan berpandangan jauh lebih toleran dengan Aliran-aliran Khawarij lainnya. Paham moderat mereka dapat dilihat dari ajarannya sebagai berikut:

a. Orang yang tidak sepaham dengan mereka adalah kafir, tetapi tidak musyrik dan juga tidak mukmin.
b. Membolehkan menerima kesaksian mereka, mengharamkan darah dan hartanya di dalam keadaan tidak aman di daerah musuh atau *taqiyah* (*sirr*) dan menghalalkannya dalam keadaan *'alaniyah* (aman, di daerah sendiri).
c. Membolehkan menikahi mereka dan mewarisi hartanya.
d. Al-Ibadiyah menganggap bahwa orang yang tidak sepaham sebagai orang yang memerangi Tuhan dan tidak mengikuti agama yang benar.
e. Mengharamkan mengambil harta mereka kecuali kuda dan senjata. Adapun emas, perak dan harta lainnya dari rampasan perang, harus dikembalikan kepada yang pemiliknya.
f. Sub-sekte al-Ibadiyah yang paling ekstrim adalah al-Yazidiyah di bawah pimpinan Yazid bin Unaisah yang mempunyai pendapat bahwa di akhir zaman nanti, syari'at Islam akan dihapus dari muka bumi.[88] Menurut Al-Ash'ari dan Al-Shahrastani, mereka berpendapat bahwa Tuhan akan mengutus seorang Rasul dari kalangan 'Ajam (bukan orang 'Arab) menurunkan kitab dari langit yang telah ditulisnya di sana dan diturunkannya secara serentak, maka orang muslim harus mengikutinya dan meninggalkan syari'at yang dibawa Nabi Muhammad SAW. Agama Nabi tersebut disebut dengan agama Sabi'ah. Yang dimaksud Sabi'ah bukan yang dikenal sekarang, juga bukan seperti yang tertera dalam al-Qur'an.[89]

[88] Al-Baghdadi, *Al-Farq Bain al-Firaq*, 83
[89] Al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, Juz I, 171. Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 126

g. Pendapat lain dari sekte Yazidiyah adalah siapa saja yang telah menyaksikan kenabian Muhammad SAW, walaupun mereka tergolong *Ahl al-Kitab* dan tidak memeluk agama Islam, juga tidak melaksanakan shari'atnya, harus dilindungi, karena mereka adalah mukmin.[90]

h. Menurut sub-sekte Al-Hafsiyah, batas antara syirik dan iman hanya terletak pada ma'rifat (mengetahui) Tuhan saja. Barangsiapa yang telah mengetahui Tuhan, padahal ia mengingkari selainnya, seperti tidak mengakui Rasul, surga, neraka dan melakukan perbuatan maksiat, sama seperti membunuh dengan sengaja, menghalalkan zina dan perbuatan dosa besar lainnya, maka ia disebut orang kafir dan bukan musyrik. Sebaliknya orang yang tidak mengetahui Tuhan adalah orang musyrik.[91] Pendapat seperti ini jelas berbeda dengan pendapat sub-sekte al-Azariqah yang mengatakan bahwa orang yang berdosa besar adalah musyrik walaupun ia mengetahui Tuhan, seperti halnya setan yang tidak mematuhi Tuhan sedangkan ia mengetahuinya, juga termasuk musyrik.[92]

i. Mereka menolak kekhalifahan 'Utsman bin 'Affan seperti kaum Rafidlah menolak kekhalifahan Abu Bakar al-Siddiq dan 'Umar bin al-Khattab.[93]

j. Iman terhadap kitab dan rasul Tuhan berhubungan erat dengan ketauhidan kepada Tuhan. Barangsiapa yang mengingkarinya berarti ia telah menyekutukan Tuhan (musyrik).[94] Pendapat nomor 11 ini bertentangan dengan nomor 7 yang menyatakan bahwa pengingkaran terhadap rasul dan kitab Tuhan tidak berkaitan dengan ma'rifat Tuhan, sehingga orang yang telah mengetahui Tuhan walaupun tidak mengakui lainnya tidaklah mushrik tetapi hanya kafir. Sub-sekte al-Harithiyah mempunyai paham Qadariyah seperti kaum Mu'tazilah, *Istita'ah* diberikan Tuhan sebelum perbuatan terwujud. Dengan *Istita'ah* inilah

[90] Al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, Juz I, 171. Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 126
[91] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 125-126. Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq,* 84.
[92] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 122. Al-Ghurabi, *Tarikh al-Firaq*, 278
[93] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 83
[94] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 83

manusia menciptakan perbuatannya dan dengan kehendaknya sendiri. Pendapat ini ditolak kebanyakan orang al-Ibadiyah lainnya yang mempunyai pendapat seperti Ahl al-Sunnah yakni bahwa perbuatan manusia diciptakan oleh Tuhan. *Istita'ah* ada bersama dengan perbuatan.[95]

k. Pendapat lain dari sub-sekte al-Harithiyah ialah bahwa imam yang diakui keabsahannya setelah al-Muhakkimah adalah 'Abdullah al-Ibadi dan Harith bin Mazid al-Ibadi.[96]

l. Sekte-sekte al-Ibadiyah sepakat mengatakan bahwa daerah orang yang tidak sepaham di Makkah adalah *dar al-tawhid*, kecuali kamp pemerintahan, karena ia termasuk *dar al-baghy* (daerah jahat).[97] Menurut Al-Ash'ari ia termasuk *dar al-kufr*.[98]

m. Dalam masalah "nifaq" terdapat tiga pendapat: (1) Nifaq ialah melepaskan diri dari syirik dan iman; (2) Setiap nifaq adalah syirik, karena nifaq bertentangan dengan tauhid; (3) Tidak menghilangkan dari atau memberikan pada seseorang nama nifaq, kecuali mereka yang telah disebutkan Tuhan dalam al-Qur'an sebagai golongan munafiqin.[99]

n. Orang munafik tidak sama dengan orang musyrik. Pada masa Rasulullah, orang munafik disebut dengan *muwahhidin*, walaupun mereka pendosa besar. Mereka hanya orang kafir dan bukan musyrik.[100]

o. Setiap orang yang telah masuk dalam agama Tuhan, ia wajib melaksanakan syari'at dan hukumNya., baik yang didengar atau tidak diketahuinya. Mereka mengatakan bahwa iman seseorang tidak sempurna tanpa melaksanakan kewajiban yang dibebankan kepadanya, kecuali ada alasan yang dibenarkan oleh agama, seperti meninggalkan shalat bagi wanita yang menstruasi dan lain sebagainya.[101]

[95] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 84
[96] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 84
[97] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 85
[98] Al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, Juz I, 171
[99] Al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, Juz I, 172
[100] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 85
[101] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 85

p. Membolehkan Tuhan mengutus Rasul-Nya tanpa memberikan bukti (mu'jizat) yang membuktikan kebenarannya.[102]

q. Barang-siapa sampai kepadanya berita bahwa arak itu haram atau kiblat telah dialihkan ke arah lain, ia harus memastikan siapa yang membawa berita, apakah ia seorang mukmin atau kafir.[103]

r. Pelaksanan perintah Tuhan sebagai wujud dari ketaatan kepadaNya jauh lebih penting ketimbang cara melakukannya, misalnya dengan apa ia pergi ke masjid untuk melakukan shalat, dengan apa ia pergi ke Makkah untuk melaksanakan ibadah haji dan lain sebagainya.[104]

s. Mewajibkan orang yang melakukan dosa besar seperti zina, mencuri dan lainnya, untuk dihukum *hadd* dan bertaubat, jika tidak, ia harus dibunuh.[105]

t. Alam akan musnah bila sudah tidak ada manusia (*ahl al-taklif*), sebab alam diciptakan hanya untuk mereka.[106]

u. Membolehkan membunuh orang yang menyerupakan Tuhan dengan makhlukNya (kaum Mushabbihah), boleh membunuh pengikutnya dan menawan wanita dan anak-anaknya. Hal ini pernah dilakukan oleh Abu Bakar al-Siddiq dalam memerangi orang murtad.[107]

Secara lebih ringkas, Nasution mengungkapkan pokok ajaran Khawarij Al-Ibadiyah di antaranya yaitu:

a. Orang Islam yang tidak sepaham dengan mereka bukanlah musyrik tetapi kafir. Orang Islam demikian boleh diadakan hubungan perkawinan dan hubungan warisan, syahadat mereka dapat diterima, dan membunuh mereka adalah haram.

b. Kampung Pemerintah (*ma'askar*) merupakan *dar al-tauhid* atau daerah orang yang meng-Esa-kan Tuhan, yang tidak boleh

[102] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 86
[103] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 86
[104] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 86
[105] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 86
[106] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 86
[107] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 87

diperangi, hanya daerah *dar al-kufr* yang harus diperangi.

c. Orang Islam yang berbuat dosa besar adalah *muwahhid*, yang meng-Esa-kan Tuhan tetapi bukan mukmin, dan kalaupun kafir hanya merupakan *kafir al-ni'mah*, bukan *kafir al-mi'lah*, yaitu kafir agama. Jadi, mengerjakan dosa besar tidak membuat keluar dari Islam.

d. Yang boleh dirampas dalam perang hanyalah kuda dan senjata. Emas dan perak harus dikembalikan kepada pemiliknya.[108]

D. Aliran Khawarij dan Radikalisme Era Kontemporer

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, tampak bahwa sejarah perilaku radikalisme dalam Islam, umumnya terjadi berkaitan dengan persoalan politik, yang kemudian berdampak kepada agama sebagai simbol. Hal ini adalah fakta sejarah yang tidak terbantahkan. Dari rekaman sejarah Khawarij tersebut, dapat dilihat bahwa radikalisme lebih menekankan pada pembenaran dalam menggunakan kekerasan atas nama agama. Islam dianggap mengajarkan para pemeluknya yang fanatik untuk melakukan tindakan kekerasan sebagai manifestasi dari keimanan. Dari peristiwa semacam itulah, kemudian ada sebagian orang yang membayangkan adanya sekelompok umat Islam yang meyakini bahwa Tuhan telah menyuruhnya untuk melakukan segala tindakan untuk membela agamanya, meskipun salah jalan, bertentangan dengan nilai-nilai ajaran Islam universal yang toleran, dan akomodatif.

Saat ini, eksistensi firqah Khawarij memang sudah tidak ada, namun pemikirannya sedikit-demi sedikit masih mengalir di beberapa Firqah Islam masa kini. Sudah menjadi rahasia umum, dewasa ini ada beberapa firqah, harakah, jama'ah, atau organisasi yang dengan tegas menyatakan bahwa siapa saja yang berbeda pemahaman dengan mereka maka siapa pun itu walau orangtua mereka sekalipun maka mereka adalah kafir. Kaidah takfir ini seakan-akan menjadi santapan ringan bagi mereka, dengan

[108] Nasution, *Teologi Islam*, 22

mudah mereka mengklaim kaum muslimin yang tidak sepaham dengan mereka sebagai kafir. Tentu saja hal ini bukan masalah ringan bagi umat muslimin saat ini.

Gerakan Islam radikal yang banyak melanda kalangan akademisi dan masyarakat di Indonesia, misalnya: *Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)*, *Jamaah Anshorud Daulah (JAD)*, *Majelis Mujahidin Indonesia (MMI)*, dan sebagainya. Organisasi-organisasi ini bersifat radikal dalam hal ide politiknya, namun menekankan cara-cara damai untuk mencapai tujuannya. Radikalismenya tergambar dari perjuangan yang menginginkan perubahan politik fundamental melalui penghancuran total Negara-bangsa sekarang ini, dan menggantinya dengan Negara Islam baru di bawah satu komando khilafah.[109] Oleh karena itu, penting untuk memahami aktivitas dan keterkaitannya dengan aksi jihad yang mereka gencarkan. Pada umumnya, ada tiga tahap dalam upaya mencapai tujuan politik mereka, yaitu: (1) Tahap *Tatsqif* (pembinaan dan pengkaderan). Tahap ini untuk melahirkan orang-orang yang meyakini ajaran fikrah tersebut; (2) Tahap *Tafa'ul* (interaksi), yaitu berinteraksi dengan umat agar mampu mengemban dakwah Islam, sehingga umat akan menjadikannya sebagai masalah utama dalam kehidupannya, serta berusaha menerapkannya dalam realitas kehidupan; dan (3) Tahap *Istilamul Hukmi* (pengambil alihan kekuasaan). Tahap ini berfungsi untuk menerapkan hukum Islam secara praktis dan totalitas, sekaligus untuk menyebar luaskan ke seluruh dunia.[110]

Membandingkan kelompok radikalisme Islam era klasik, yang dimotori golongan Khawarij dengan konteks gerakan Islam radikal kontemporer, seperti Hizbut Tahrir dari sudut Kalam, memang sangat kompleks. Hal ini dikarenakan kelompok yang pertama bersifat lebih teologis, sementara yang kedua

[109] Karagiannis dan Clark Mc Cauley, "Hizbut Tahrir al-Islami: Evaluating the Threat Posed by a Radical Islamic Group that Remannis Non Violence", dalam *Terrorism and Political Violence*, No. 58 (2006), 318

[110] Hizbut Tahrir Organization, *The Methodology of Hizbut Tahrir for Change* (London: al-Khilafah Publikation, 1999), 32

sifatnya sangat politis. Tetapi, jika dilihat dari perspektif kajian radikalisme, khususnya secara doctrinal dan sosiologis, kita dapat menemukan beberapa kesamaan atau pun kemiripan, yang oleh Marty dan Appleby disebutnya sebagai "*family resemblences*" di antara keduanya.

Dari segi perbedaan konteks dan tahap radikalisme, bahwa kedua gerakan ini memiliki akar sejarah kemunculan yang berbeda. Khawarij muncul sebagai reaksi kekecewaan terhadap peristiwa tahkim yang akhirnya menguntungkan pihak musuh (Muawiyah). Justifikasi teologisnya, bahwa Ali bin Abi Tahlib dan pendukungnya sesungguhnya telah menentang kedaulatan Tuhan, karena tidak menggunakan hukum Allah, sebuah klaim yang sebenarnya juga masih abstrak. Pemahaman yang eksklusif ini kemudian membawa mereka kepada pengkafiran dan tindak kekerasan terhadap orang di luar kelompoknya. Ciri utama radikalisme Khawarij bersifat ke dalam, ketimbang keluar. Target kekerasan Khawarij bukanlah pihak luar (non Muslim), namun kelompok Islam sendiri yang dianggap telah menyimpang dari Islam, atau memiliki pemahaman keagamaan Islam yang berbeda dengan kelompoknya. Dalam rekaman sejarah, Khawarij banya berperan sebagai pemberontak yang aktif melancarkan serangan terror dan kekerasan terhadap dinasti Islam yang berkuasa, baik di masa daulah Abbasiyah maupun Umayyah.

Berbeda dengan gerakan-gerakan radikal yang lahir di masa kontemporer sekarang ini. Organisasi ini adalah fenomena modern yang muncul sebagai reaksi terhadap ancaman dari luar ketimbang dari dalam Islam sendiri. Organisasi seperti ini sebagai gerakan politik dalam Islam, kelahirannya lebih banyak dimotivasi oleh faktor perlawanan terhadap dominasi dan hegemoni Barat melalui proyek kolonisasi yang menjajah negeri-negri Muslim di dunia. Menurut Azyumardi Azra, radikalisme kontemporer bangkit sebagai reaksi terhadap penetrasi sistem dan nilai sosial, budaya, politik, dan ekonomi Barat, baik sebagai akibat kontak langsung dengan Barat maupun melalui pemikir Muslim.

Tegasnya, kelompok modernis, sekularis, dan westernis atau rezim pemerintahan muslim yang menurut kaum fundamentalis merupakan perpanjangan mulut dan tangan Barat.[111] Karena itulah wacana yang diangkat oleh Hizbut Tahrir, khususnya HTI di Indonesia cenderung anti Barat yang diterjemahkan dalam slogan atau semboyan perlawanan anti imperialisme, anti kolonialisme, dan anti kapitalisme. Sebagai anti tesis Barat, HTI selalu mengagungkan keunggulan Islam dengan berbagai aspeknya yang komprehensif. Hizbut Tahrir lebih menekankan terjadinya benturan budaya, ketimbang dengan cara dialog budaya dan harmoni antara Islam dan Barat.

Munculnya kelompok-kelompok radikal sekarang ini tidak terlepas dari ideologi dan teologi kaum khawarij ini. Ciri-cirinya antara lain: *Pertama*, mereka keluar (*kharij*) alias tidak mengakui pemerintah (*ulul amri*) yang sah. Sebab, ketaatan hanya kepada pemimpin mereka yang dinilai memerintah sesuai dengan syariat. *Kedua*, siapa pun pihak yang berbeda pandangan dengan mereka dianggap sebagai musuh yang harus dilawan karena dipandang sebagai kafir. Mereka lebih mengutamakan jalan kekerasan daripada jalan damai; dan *Ketiga*, khalifah (pemerintah/ulul amri) wajib ditaati hanya bila mereka bersikap adil dan menjalankan syariat Islam. Tapi, bila mereka menyeleweng dari ajaran Islam, mereka kafir bahkan boleh dibunuh. Sepanjang perjalanan sejarah Islam boleh dikatakan kaum Khawarij selalu muncul. Ada kalanya mereka tiarap, tetapi di kala lain mereka siap melakukan perlawanan terhadap pihak-pihak, terutama pemerintah, yang dinilai telah melenceng dari ajaran Islam. Juga perlawanan terhadap pihak-pihak yang dinilai telah merugikan kepentingan umat Islam.

[111] Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme*, *hingga Post Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 2006), 111. Lihat juga Greg Fealy, "Hizbut Tahrir Indonesia: Seeking Total Islamic Identity", dalam Shahram Akbarzadeh dan Fethi Mansouri (eds.), *Islam and Political Violence: Muslim Diaspora and Radicalism in the West* (London and New York: Tauris Academic Studies, 2007), 154

BAB IV
ALIRAN JABARIYAH DAN PERSOALANNYA

A. Munculnya Aliran Jabariyah

SECARA etimologi, *al-jabariyah* berasal dari kata *jabr* atau *ijbar* yang diambil dari akar kata *jabara* yang berarti mamaksa.[1] Adapun menurut istilah dalam teologi Islam, Jabariyah adalah nama yang diberikan kepada sekte dalam Islam yang berpandangan bahwa manusia tidak mempunyai kekuatan apa-apa untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu. Manusia dalam keadaan terpaksa (*majbur*) dalam segala perbuatannya, tidak ada kesempatan untuk memili

Dengan demikian menurut Jabariyah, perbuatan mansia bukanlah perbuatan manusia sendiri, melainkan ciptaan Tuhan yang dilaksanakan melalui organ fisik manusia. Sehingga manusia tidak memiliki otoritas untuk bertindak. Manusia tidak ubahnya seperti batu yang bergerak, matahari terbit dan terbenam, bulu yang terbang yang semua itu Tuhanlah yang melakukan. Konsekuensi logis dari pendapat ini, seseorang mukmin tidak akan menjadi kafir karena perbuatan dosa yang dilakukannya, karena ia melakukan sesuatu yang dikehendaki oleh Tuhan secara terpaksa.[2]

Dalam dataran praksis, bibit-bibit paham Jabariyah ini sebenarnya sudah ada dalam praktek kehidupan masyarakat Arab sebelum Islam. Pada saat itu, menurut Harun Nasution, bangsa

[1] Abu Louis *Ma'luf, al-Munjid* (Beirut: Maktabah al-Syirkah, 1986), 78
[2] Ahmad Sjalabi, *al-Tarikh al-Islami*, Vol. 3 (Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyah, 1976), 282.

Arab hidup sederhana dan masih jauh dari ilmu pengetahuan. Mereka terpaksa menyesuaikan hidup dengan nuansa padang pasir yang tandus dan gersang. Dalam kondisi demikian, mereka tidak melihat adanya jalan untuk mengubah keadaan. Mereka merasa dirinya lemah, tidak berkuasa dan akhirnya banyak bergantung kepada kehendak alam. Hal ini telah membawa mereka kepada sikap hidup yang fatalis.[3]

Dalam perspektif sejarah teologi, Jabariyah merupakan kelompok sempalan dari Murji'ah. Dalam kaitan ini, Harun Nasution telah melakukan pembagian Murji'ah atas Murji'ah moderat dan Murji'ah ekstrims. Golongan Jahmiyah, menurut Harun Nasution, termasuk Murji'ah kategori ekstrim. Ekstrimitas kelompok Murji'ah terletak pada pandangannya bahwa orang yang telah mengucapkan syahadat, kemudian menyatakan kekufuran secara lisan, tidaklah menjadi kafir. Karena iman dan kufur letaknya di dalam hati, bahkan orang yang demikian tetap dianggap sebagai mukmin walaupun menyembah berhala, menjalankan ajaran agama Yahudi, menyembah salib dan sebagainya.[4]

Menurut para ahli sejarah teologi, Ja'ad bin Dirham adalah orang pertama yang memunculkan ajaran pokok Jabariyah. Dialah yang mula-mula menyatakan kemakhlukan Alquran dan mengingkari sifat-sifat Allah. Dia kemudian dibunuh oleh Khalid bin Abdillah al-Qusra pada tahun 124 H, karena dituduh zindiq dan murtad.[5] Setelah Ja'ad meninggal, ajarannya kemudian dikembangkan oleh Jahm bin Shafwan, muridnya, sehingga muncullah kelompok Jahmiyah. Adapun ajaran-ajaran pokok Ja'ad adalah: (1) Manusia tidak memiliki kemampuan dan daya berbuat. Segala sesuatu yang dilakukan manusia merupakan kehendak mutlak Tuhan; (2) Alquran adalah makhluk seperti

[3] Nasution, *Teologi Islam,* 31

[4] Nasution, *Teologi Islam,* 24. Keterangan yang sama juga diberikan oleh Watt, *The Majesty That What Islam*, Edisi Indonesia, *Kejayaan Islam, Kajian Kritis Dari Tokoh Orientalis*, terj. Hartono Hadikusumo (Yogjakarta: Tiara Wacana, 1990), 72

[5] Al-Syahrastani, *Al-Milal*, 86

makhluk-makhluk yang lain; (3) Allah tidak memiliki sifat-sifat zatiyah seperti wujud, qidam, hidup dan kuasa.[6]

Sepeninggal Ja'ad Ibn Dirham, paham Jabariyah dikembangkan oleh murid-nya yakni Jaham Ibn Shafwan, sehingga lahir kelompok Jahmiyah. Jaham berasal dari Khurasan yang dikenal sebagai ahli pidato dan propagandis. Dia adalah sekretaris dari al-Harits Ibn Suraij yang merupakanpemimpin pemberontakan di Persia menentang pemerintahan bani Umayah pada tahun-tahun terakhir pemerintahan dinasti itu. Jaham sendiri akhirnya ditangkap pada 128 H/746 M.[7] dan dibunuh oleh Muslim Ibn Ahras al-Mazani pada akhir pemerintahan bani Umayah.[8] Dari peristiwa ini dapat diduga bahwa motif pembunuhan terhadap Jahm Ibn Shofwan bukan karena masalah pemahaman teologi yang ia kembangkan, tetapi karena masalah politik.

Sepeninggal Jahm bin Shafwan, sebagimana dikemukakan Watt, para pengikutnya berada di daerah Tirmudz dan dalam perjalanan waktu, sebagian dari mereka pindah mengikuti pandangan al-Asy'ari.[9] Adapun ajaran Jahm bin Shafwan, di samping mengembangkan ajaran gurunya, Ja'ad bin Dirham, ia juga menambahkan ajaran sebagai berikut: (1) Tuhan tidak memiliki sifat dzatiyah yang menyerupai makhluk; (2) Tuhan mengetahui segala sesuatu yang baru dengan ilmunya, dan segala sesuatu ang baru tersebut telah diciptakan Tuhan sebelumnya; (3) Manusia tidak punya kemampuan apa-apa, ia terpaksa dalam berbuat, tidak punya kehendak dan ikhtiar. Oleh karena itu, jika mausia dikatakan berbuat, itu bukan dalam arti sebenarnya tetapi dalam arti kiasan; (4) Surga dan neraka akan fana setelah penghuni masing-masing merasakan nikmat dan siksa; dan (5) Orang Islam yang melakukan dosa, baik dengan lisan maupun

[6] Al-Syahrastani, *Al-Milal*, 86
[7] Watt, *Free Will*, 100
[8] Imam Abi Mansur Abdul Qahar Ibn Thahir al-Tamimi, *Kitab Ushul al-Din* (Beirut: Dar al-Ifaqah al-Jadidah, t.th.), 333. Lihat pula, Ahmad Amin, *Fajr al-Islam* (Kairo: Lajnah al-Ta'lif, 1965), 287
[9] Watt, *Free Will*, 100

perbuatan tidak dianggap kafir.[10]

Di dalam aliran Jabariyah juga terdapat kelompok Dirariyah yang dibawa oleh Dirar Ibn Umar. Ajaran-ajarannya hampir sama dengan Ja'ad dan Jahm dengan sedikit perbedaan. Ajaran Dirar adalah: (1) Segala perbuatan manusia telah diciptakan Allah dan manusia hanya pelaksana saja. Dan Allah telah menetapkan perbuatan itu sejak azali dan hanya Dia-lah yang mengetahui; (2) Ijma' merupakan hujah yang dapat dijadikan pegangan oleh kaum muslimin setelah rasul wafat; (3) Orang selain dari suku Quraisy juga boleh menjadi khalifah.[11]

Selanjutnya yang juga dikenal tokoh Jabariyah adalah Hussein Ibn al-Najjar yang biasa pula disebut al-Najjariyah atau al-Husainiyah. Al-Najjar sendiri meninggal dunia pada tahun 230 H. Adapun ajaran yang dibawanya adalah: (1) Segala perbuatan telah diciptakan oleh Allah dan manusia hanya melaksanakannya saja. Namun demikian manusia mempunyai kemampuan walaupun tidak menentukan. Ajaran inilah yang pada masa kemudian dikembangkan menjadi teori kasb; (2) Meniadakan sifat-sifat bagi Allah; dan (3) Alquran bukanlah makhluk dan siapa yang mengatakan Alquran itu makhluk, maka dia telah kafir.[12] Ajaran inilah yang membedakan al-Najjar dengan pendahulunya yangmenyatakan kemakhlukan Alquran.

Lepas dari perbedaan-perbedaan ajaran masing-masing tokoh Jabariyah, secara umum ajaran pokok yang mereka bawa adalah "keterpaksaan" manusia untuk melakukan perbuatan yag telah ditetapkan Allah. Ajaran tersebut mendapat justifikasi teologis dari firman Allah: QS. Al-Hadid: 22; QS. Al-Insan: 30. Di samping dua ayat tersebut, kelompok Jabariyah juga mendasarkan diri kepada QS. al-An'am ayat 112; QS. al-Shafat ayat 96 dan QS. al-Anfal ayat 17.

[10] Al-Syahrastani, *Al-Milal*, 86-88
[11] Al-Syahrastani, *Al-Milal*, 61
[12] Al-Syahrastani, *Al-Milal*, 88-89

Melihat adanya perbedaan ajaran yang dikembangkan masing-masing tokoh Jabariyah di atas, Syahrastani membagi Jabariyah menjadi dua golongan. *Pertama*, Jabariyah murni, yakni mereka yang berpendapat bahwa manusia melakukan perbuatan merupakan kehendak mutlak Tuhan tanpa campur tangan sedikitpun dari manusia. *Kedua*, Jabariyah moderat, yaitu mereka yang berpendapat bahwa perbuatan manusai memang telah ditentukan oleh Tuhan, tapi manusia mempunyai daya walaupun tidak menentukan. Ja'ad dan Jahm termasuk golongan pertama, sedangkan al-Najjar dan al-Dhirariyah termasuk kelompok yang kedua.[13]

B. Sekte dan Pandangan Kalam Aliran Jabariyah

1. Al-Jahmiyah

Menurut al-Syahrastani, Al-Jahmiyah ini kategori aliran Jabariyah yang ekstrim. Di antara doktrin Jabariyah Al-Jahmiyah bahwa segala perbuatan manusia bukan merupakan perbuatan yang timbul dari kemauan sendiri, tetapi perbuatan yang dipaksakan atas dirinya. Sebagai contoh, seorang mencuri, maka perbuatan mencuri itu bukan terjadi karena kehendak manusia itu sendiri, tetapi muncul karena *qadha'* dan *qadar* dari Allah yang menghendaki demikian. Terdapat beberapa tokoh Jabariyah ekstrim ini. Paham Jabariyah ini pertama kali diperkenalkan oleh Ja`ad bin Dirham, yang kemudian dikembangkan oleh Jahm bin Shafwan.

Adapun pendapat Jahm bin Shafwan yang dinilai ekstrim sebagai berikut:

Pertama, manusia tidak mampu untuk berbuat apa-apa. Ia tidak mempunyai daya, tidak mempunyai kehendak sendiri. Tidak mempunyai pilihan. Manusia dalam perbuatannya dipaksa, tidak ada kekuasaan, kemauan dan pilihan.Perbuatan-perbuatan diciptakan Tuhan dalam diri manusia, seperti gerak yang diciptakan Tuhan dalam benda-benda mati. Oleh karenanya manusia

[13] Al-Syahrastani, *Al-Milal*, 85

dikatakan 'berbuat' hanya dalam arti kiasan, semisal air mengalir, batu bergerak, matahari terbit dan yang sejenis itu. Segala perbuatan manusia dipaksakan oleh Tuhan terhadap dirinya."[14]

Jika diperhatikan, pendapat Jahm bin Shafwan ini keliru. Manusia bukanlah benda mati seperti yang dikemukakannya. Manusia adalah makhluk hidup yang diberi oleh Allah akal dan kemampuan untuk memilih. Memilih untuk melakukan atau meninggalkan sesuatu.

Pemikiran Jabariyah yang seperti itu menurut Harun Nasution dipengaruhi keadaan yang ada. Pada waktu kehidupan masyarakat arab sangat sederhana dan jauh dari pengetahuan, mereka terpaksa menyesuaikan hidup mereka dengan suasana padang pasir, dengan panasnya yang terik serta tanahnya yang gundul. Dalam keadaan yang demikian, mereka merasa lemah dan tidak mampu mengubah keadaan sesuai dngan keinginan mereka sendiri. Mereka merasa sulit untuk menaklukkan keadaan yang ada. Itulah yang akhirnya menyebabkan mereka tergantung kepada alam dan membuat mereka menjadi masyarakat yang apatis atau fatalis (pasrah).[15]

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa sifat *fatalistic* merupakan fenomena umum bagi masyarakat Arab pada waktu itu. Semuanya disebabkan faktor alam dan lingkungannya. Alam dan lingkungan yang menyebabkan mereka bersifat seperti itu dan memaksa mereka untuk memiliki tabiat fatalism dan menyandarkan sepenuhnya kepada Tuhan. Dalam persfektif ilmu sosiologi, relasi antara *fatalisme* dengan kondisi lingkungan sedikit banyak mendapat pembenaran. Seperti halnya dengan "kemiskinan sturuktural" yakni kemiskinan yang diderita oleh suatu golongan masyarakat karena struktur sosialnya tidak memberi peluang untuk bisa terlibat dalam menggunakan sumber-sumber daya ekonomi.[16]

[14] Nunu Burhanuddin, *Ilmu Kalam dari Tauhid Menuju Keadilan, Ilmu Kalam Tematik, Klasik dan Kontemporer*, (Jakarta: Prenadamedia, 2016), 84
[15] Nasution, *Teologi Islam*, 33
[16] Burhanuddin, *Ilmu Kalam,* 82-83

Bila diperjelas lebih jauh maka manusia dalam pandangan Jabariyah adalah seperti wayang yang digerakkan oleh dalang. Sama dengan wayang yang tidak bergerak kalau tidak digerakkan oleh dalang begitu juga manusia tidak dapat bergerak kalau tidak digerakkan oleh Tuhan.[17] Untuk lebih jelasnya inilah ungkapan Jahm Ibnu Shafwan tentang keterpaksan manusia, "Manusia itu sesungguhnya adalah *majbur* (terpaksa) dalam segala tindakannya, ia tidak mempunyai ikhtiar dan kekuasaan. Ia tidak ubahnya seperti bulu ayam yang diterbangkan angin, apabila digerakkan ia akan bergerak dan apabila dimantapkan dia akan diam, mantap tidak bergerak. Allahlah yang berkuasa atas segala tindakan, semuanya bersumber dari Allah."[18]

Pendapat Jahm ini dibantah oleh Muhammad Abduh. Menurutnya tidak benar jika manusia itu terpaksa dan tidak mempunyai pilihan, menurutnya manusia diciptakan sesuai dengan sifat-sifat dasar yang khusus baginya, dan dua di antaranya yaitu, berfikir dan memilih perbuatan sesuai dengan pemikirannya. Jadi, manusia selain dari mempunyai daya berpikir, juga mempunyai kebebasan memilih yang merupakan sifat dasar alami yang mesti ada dalam diri manusia. Kalau sifat dasar ini dihilangkan dari dirinya, dia bukan manusia lagi, tetapi menjadi makhluk lain. Manusia dengan akalnya, mempertimbangkan akibat perbuatan yang akan dilakukannya, kemudian mengambil keputusan dengan kemauannya sendiri dan selanjutnya mewujudkan perbuatan itu dengan daya yang ada dalam dirinya. Jadi, manusia menurut hukum alam atau *sunnatullah* mempunyai kebebasan dalam kemauan dan daya untuk mewujudkan kemauan itu, paham perbuatan yang dipaksakan atas manusia tidak sejalan dengan pandangan hidup Muhammad Abduh. Manusia, menurutnya disebut manusia semata-mata karena ia mempunyai kemampuan berpikir dan kebebasan dalam memilih.[19]

[17] Yunan Yusuf, *Alam Pemikiran Islam Pemikiran Kalam dari Khawarij ke Buya Hamka Hingga Hassan Hanafi*, (Jakarta: Prenadamedia, 2014), 70

[18] Ris'an Rusli, *Pemikiran Teologi Islam Modern*, (Palembang: IAIN Raden Fatah Press, 2015), 30

[19] Rusli, *Pemikiran Teologi*, 44-45

Kedua, Allah tidak mengetahui sesuatu sebelum terjadi. Pendapat ini dibantah oleh Shihab, menurutnya apa pun yang terjadi telah diketahuiNya sebelum terjadi. Segala aktifitas lahir dan batin manusia diketahuiNya.[20] "Dia mengetahui (pandangan mata yang khianat dan apa yang disembunyikan oleh hati,"[21] bahkan jangankan rahasia, yang lebih tersembunyi dari rahasia, yakni hal-hal yang telah dilupakan manusia dan yang berada di bawah sadarnyapun diketahui oleh Allah. "Jika kamu mengeraskan ucapanmu maka sesungguhnya Dia (mengetahuinya serta) mengetahui rahasia dan yang lebih tersembunyi (dari rahasia)."[22]

Dari pernyataan Quraish Shihab tersebut dapat dipahami bahwa Jahm telah berpendapat yang menyimpang dari kesepakatan ulama. Shihab memperjelas pendapatnya tentang ilmu Allah dengan argumen berikut:[23]

a. Dalam hal objek pengetahuan, Allah mengetahui segala sesuatu, manusia tidak mungkin dapat mendekati pengetahuan Allah. Pengetahuan manusia hanya bagian kecil dari samudera ilmu-Nya. "Tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit."[24]
b. Kejelasan pengetahuan manusia tidak mungkin dapat mencapai kejelasan ilmu Allah. Persaksian manusia yang paling jelas terhadap sesuatu, hanya bagaikan melihatnya di balik tabir yang halus, tidak dapat menembus objek yang disaksikan sampai ke batas akhir.
c. Ilmu Allah bukan hasil dari sesuatu, tetapi sesuatu itulah yang merupakan hasil dari ilmuNya. Sedangkan ilmu manusia dihasilkan dari adanya sesuatu. Al-Ghazali memberi contoh dengan pengetahuan permainan catur dan pengetahuan pencipta permainan catur. Sang pencipta adalah penyebab adanya catur, sedang keberadaan catur adalah sebab

[20] Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi Asmaul Al-Husna dalam Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 114-116
[21] Lihat QS. Al-Ghafir [40]: 19
[22] Lihat QS. Thaha, [20]: 19
[23] Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi*, 116-117
[24] Lihat QS. Al–Isra' [17]: 85

pengetahuan pemain. Pengetahuan pencipta mendahului pengetahuan pemain, sedang pengetahuan pemain diperoleh jauh sesudah pengetahuan pencipta catur. Demikianlah ilmu Allah dan ilmu manusia.

d. Ilmu Allah tidak berubah dengan perubahan objek yang diketahuiNya. Itu berarti tidak ada kebetulan di sisi Allah, karena pengetahuanNya tentang apa yang akan terjadi dan saat kejadiannya sama saja di sisi-Nya.

e. Allah mengetahui tanpa alat, sedang ilmu manusia diperolehnya dengan panca indera, akal dan hatinya yang semuanya itu adalah pemberianNya, semuanya didahului oleh ketidak-tahuan. "Allah mengeluarkanmu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur (dengan menggunakannya untuk meraih ilmu).[25]

f. Ilmu Allah kekal, tidak hilang dan tidak pula dilupakanNya. "Tuhanmu sekali-kali tidak lupa."[26]

Ketiga, surga dan neraka tidak kekal. Pendapat ini juga dibantah oleh Sayyid Sabiq, menurutnya surga itu kekal dan neraka juga kekal. Penghuni surga dan neraka kekal di dalamnya. Mereka tidak dijemput oleh kematian dan tidak diikuti dengan kerusakan. Orang-orang yang celaka berada di dalam neraka. Mereka mengeluarkan nafas panjang dan menariknya. Mereka kekal di dalamnya selamanya, selama langit dan bumi masih ada, kecuali Tuhanmu berkehendak lain. Sesunggunhnya Tuhanmu Maha Berbuat terhadap yang dikehendakiNya. Orang-orang yang baik akan berada di surga. Mereka kekal selamanya di dalam surga selagi masih ada langit dan bumi kecuali Tuhanmu berkehendak lain. Hal itu sebagai pemberian yang tidak putus.[27]

Rahasia penghuni surga kekal di dalam surga dan penghuni neraka kekal di dalam neraka adalah karena kedua golongan itu

[25] QS. An-Nahl [16]: 7
[26] QS.Maryam [19]: 16
[27] Sayid Sabiq, *Akidah Islam: Suatu Kajian yang Memposisikan Akal Sebagai Mitra Wahyu*, (Surabaya,: Al-Ikhlas, 1996), 308

konsisten terhadap sikap dan perbuatannya. Penghuni surga selalu menginginkan iman dan taat meskipun hidup dan umur mereka panjang. Sedangkan penghuni neraka selalu menginginkan kekafiran dan kemaksiatan meskipun mereka hidup sampai lama sekali. Oleh karenanya pembalasan kedua golongan itu tergantung dari kehendak dan niatnya. Berdasarkan kehendak dan kemauannya itu, maka kekekalan diberikan kepada mereka karena keimanan dan kekafiran merupakan amal yang saling terkait dan tertanam di dalam jiwa selamanya.

Menurut As-Syahrastani, Jahm beranggapan bahwa surga dan neraka tidak kekal karena kita tidak dapat membayangkan gerakan-gerakan yang tidak akan berakhir. Sama halnya kita tidak dapat membayangkan gerakan-gerakan yang tidak memiliki permulaan.[28] Ayat Al-Qur`an yang berarti" mereka kekal di dalamnya selamanya" harus ditafsirkan sebagai *hiperbola* (makna yang berlebihan) untuk tujuan memberikan penekanan, dan tidak dimaksudkan untuk dipahami dalam pengertian keqadiman yang literal, seperti ketika kita mengatakan "semoga Allah menjadikan kerajaan manusia itu kekal (*qadim*)." Jahm membela doktrinnya dengan berpendapat bahwa keqadiman akan berakhir dengan ayat Alquran mereka kekal di dalamnya selama ada langit dan bumi, kecuali Allah menghendaki. Dia menunjukkan bahwa ayat ini meliputi, baik sebuah syarat maupun sebuah pengecualian, padahal yang qadim dan kekal tidak memerlukan syarat atau pengecualian dalam bentuk apa pun. Tidak diperkenankan untuk menyifati Allah dengan sifat yang juga dapat dikenakan kepada makhluk, sebab hal ini akan menunjukkan kesamaan antara Allah dengan makhluk. Oleh karena itu Jahm menolak bahwa Allah itu hidup dan mengetahui. Namun, golongan ini mempertahankan bahwa Allah itu berkuasa, pelaku dan pencipta karena tak ada satu pun makhluk yang dapat diberikan kekuasaan, tindakan dan penciptaan.[29]

[28] Al-Syahrastani, *Al-Milal*, 139
[29] Al-Syahrastani, *Al-Milal*, 138

Dalam hal ini kita dapat melihat kebingungan dari Jahm. Menganggap bahwa Allah tidak punya sifat ilmu dan hayat adalah keliru. Hal ini jelas terdapat di dalam Alquran. Artinya Allah menjelaskan bahwa Dia mengetahui dan hidup. "Allahlah yang menjadikan bumi bagi kamu tempet menetap dan langit sebagai atap, dan membentuk kamu lalu membaguskan rupamu serta memberi rezeki yang baik-baik. Yang demikian itu adalah Allah Tuhanmu yang Maha Agung, Tuhan semesta alam. Dialah yang hidup, kekal, tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, maka sembahlah Dia dengan memurnikan ibadah kepadaNya, segala puji bagi Allah Tuhan semesta alam."[30]

Menurut Imam Al-Ghazali, *Al-Hay* atau Allah yang Maha Hidup adalah "*al-faal ad-darrak*" yakni "Maha Pelaku" lagi "Maha Mengetahui." Banyak ulama menandai hidup makhluk sebagai "*ma bihil hissu wal harakah*" yakni "sesuatu yang menjadikan sesuatu, merasa/mengetahui dan bergerak". Yang tidak memiliki pengetahuan, tidak merasa, tidak juga dapat bergerak/ menggerakkan dirinya sendiri, maka ia tidaklah hidup. Pengetahuan atau kesadaran adalah menyadari dirinya sendiri. Semakin banyak pengetahuan dan kesadaran, dan semakin peka perasaan, maka semakin tinggi kualitas hidup. Karena itu hidup itu bertingkat-tingkat.[31]

Ada hidup duniawi dan ada juga ukhrawi. Yang ukhrawi lebih tinggi nilainya dari yang duniawi. Bagi yang hidup di sana, karena pengetahuan, kesadaran dan gerak di sana lebih leluasa dari hidup di dunia. Orang-orang yang tersiksa di neraka, hidupnya sangat terbatas, bahkan, "mereka tidak mati (sehingga terbebaskan dari siksa), tidak pula hidup (dengan kehidupan yang nyaman dan berkualitas)."[32] Hidup duniawi pun bertingkat, ada kehidupan tumbuhan, bianatang, manusia, malaikat dan lain-lain. Masing-masing dari jenis-jenis tersebut bertingkat-tingkat pula kehidupannya. Allah adalah Yang Maha Hidup,

[30] Lihat QS. Ghafuur [40]: 64-65
[31] Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi*, 286-287
[32] QS. Al-A'la [87]: 13

karena Dia mengetahui segala sesuatu. Hidupnya langgeng tidak berakhir, bahkan Dia yang memberi dan mencabut kehidupan dari yang hidup. selainNya hidup karena dianugerahiNya hidup. Sedangkan Allah hidup bukan karena anugerah. SelainNya akan mati. Adapun Allah tidaklah mati, tidur atau kantuk pun tidak menyentuhNya. Dari penjelasan ini dapat dipahami bahwa Allah punya sifat hayat atau hidup.

Sedangkan jika ada terjadi persamaan nama dan sifat antara Allah dengan makhlukNya, misalnya Allah mendengar, manusia juga mendengar, Allah berbicara dengan Musa, manusia juga berbicara dan sebagainya, maka persamaan itu hanyalah persamaan nama (*ismun*), bukan persamaan hakiki (*musamma*). Nama dan sifat untuk Allah sesuia dengan Dzat dan KeMahakuasaanNya. Nama dan sifat untuk manusia atau makhluk lain sesuai dengan kemakhlukannya. Oleh sebab itu, tidak ada alasan untuk mentakwilkan sifat-sifat Allah tertentu karena takut *tasybih* atau *tamstil*, dan lebih dari pada itu tentu tidak dibenarkan sama sekali menolak nama atau sifat Allah yang telah ditetapkan oleh Allah dan RasulNya, karena menolak salah satu nama dan sifat Allah berarti mendustakan Allah dan rasulNya.[33] Allah berfirman, ”Maka siapakah yang lebih zalim dari pada orang yang membuat dusta terhadap Allah dan mendustakan kebenaran ketika datang kepada kepadaNya. Bukankah di neraka Jahanam tersedia tempat tinggal bagi orang-orang yang kafir.”[34]

Keempat, iman cukup dalam hati. Menurut Jahm, iman cukup dalam hati tanpa perlu dibuktikan dengan amal perbuatan. Amal menurutnya tidak penting sama sekali. Jahm berpendapat bahwa tidak ada perbedaan antara iman manusia yang satu dengan manusia yang lain. Iman tidak bertambah dan tidak berkurang. Padahal jelas dalam keyakinan kaum Ahlussunnah Wal Jama’ah iman itu perlu dibuktikan dengan amal. Hal ini sesuai dengan firman Allah, ”Barangsiapa mengerjakan kebaikan, baik laki-laki

[33] Yunahar Ilyas, *Kuliah Aqidah Islam*, (Yogyakarta: LPPI, 1992), 55
[34] Lihat QS. Az-Zumar [39]: 32

maupun perempuan, dan dia dalam keadaan beriman, dia akan Kami hidupkan dengan kehidupan yang baik dan mereka akan Kami balas dengan pahala yang lebih baik daripada sesuatu yang telah mereka kerjakan."[35]

Amal shalih yang akan membersihkan jiwa, menyucikan hati dan meramaikan kehidupan adalah pengaruh iman. Oleh karenanya, iman muncul di dalam ayat-ayat Al-Qur`an bersamaan dengan amal shalih. Jika iman tidak dibuktikan atau tidak bersamaan dengan amal shalih maka iman itu menjadi sia-sia. Dengan demikian iman semacam ini bagaikan pohon yang tidak berbuah dan tidak membentangkan naungan. Pohon seperti ini lebih baik tumbang daripada hidup, karena hidupnya tidak member manfaat. Demikian juga amal, amal jika tidak bersamaan dengan iman, amal itu menjadi riya' dan kemunafikan. Riya' dan kemunafikan adalah sesuatu yang jahat yang dapat menimpa manusia.[36]

2. Al-Najjariyah

Salah satu tokoh dari aliran Jabariyah yang lebih moderat adalah al-Najjariyah. Nama lengkapnya adalah Husain bin Muhammad al-Najjar dan termasuk tokoh Mu'tazilah yang paling banyak menggunakan rasio. Para pengikutnya disebut dengan al-Najjariyah atau al-Husainiyah. Di antara pendapatnya adalah kesepahaman dengan Mu'tazilah tentang sifat Allah SWT, Al-Najjariyah menolak adanya sifat *'ilmu*, *qudrat*, *iradat*, *hayat*, *sama'*, dan *bashar* bagi Allah SWT.[37] Konsep *nafy al-shifat* (peniadaan sifat) ini sebenarnya berasal dari Jahm. Mereka berpendapat bahwa sifat-sifat yang ada pada manusia tidak dapat diberikan kepada Tuhan, karena membawa kepada *antropomorpisme* yang disebut dalam bahasa Arab dengan istilah *al-tajassum* atau *al-tasybih*. Hal ini, lanjut al-Najjariyah, tidak ada artinya kecuali diberi interpretasi bahwa yang dimaksud dengan sifat hanya

[35] Lihat QS. An-Nahl [16]: 97
[36] Sayid Sabiq, *Akidah Islam,* 95
[37] al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, 85

keadaan mental dan pada hakikatnya tidak memiliki wujud.[38]

Perbuatan manusia (*makhluq*), menurut al-Najjariyah, berawal dari pemahaman bahwa Allah SWT menciptakan perbuatan manusia, baik perbuatan baik ataupun perbuatan jahat, tetapi manusia memiliki bagian di dalamnya. Tenaga yang diciptakan dalam diri manusia memiliki efek untuk mewujudkan perbuatannya. Hal inilah yang dimaksud dengan *kasab* atau *ecquisition*. Menurut teori *kasab*, manusia tidak dipaksa oleh Allah SWT (*majbur*), tidak seperti wayang yang dikendalikan sepenuhnya oleh dalang dan tidak pula menjadi pencipta perbuatan, namun manusia memperoleh perbuatan yang diciptakan oleh-Nya. Dalam hal ini, al-Najjariyah sependapat dengan mazhab Shifattiyah yang mengatakan bahwa semua perbuatan termasuk ciptaan Allah SWT, namun al-Najjariyah mengakui adanya *kasb* pada diri manusia. Hal ini seperti pendapat al-Asy'ari tentang *istitha'ah*.

Kasb adalah tenaga yang diciptakan dalam diri manusia dan memiliki efek untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya.[39] Allah SWT menciptakan segala perbuatan manusia, tetapi manusia mengambil bagian atau peran dalam mewujudkan perbuatan-perbuatan itu. Itulah yang disebut dengan teori *kasab* dalam teori al-Asy'ary.[40] Manusia, menurut al-Najjariyah, tidak seperti wayang yang digerakkan bergantung pada dalang. Hal ini memungkinkan karena tenaga yang diciptakan oleh Allah SWT dalam diri manusia memiliki efek dalam mewujudkan perbuatan-perbuatannya.

Perbedaan pendapat tentang melihat Tuhan di akhirat kelak, menurut al-Najjariyah, bersumber dari QS. al-Qiyamah: 22-23 dan hadits.[41]

---

[38] al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, 87
[39] Harun Nasution, *Teologi Islam*, 35
[40] Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), 283
[41] Muhammad bin Jarir bin Yazid ibn Katsir ibn Ghalib al-Amili Abu Ja'far al-Thabari, *Jami' al- Bayan fi al-Tafsir al-Qur'an,* Juz 12 (tk: Mu'assasah al-Risalah, 2000), 20

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

"Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat."[42]

Berdasarkan dari kedua sumber tersebut jelas mengatakan bahwa Allah SWT dapat dilihat di akhirat, akan tetapi yang menjadi perdebatan selanjutnya adalah apakah Allah SWT dilihat. Kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan bersifat *immateri*, ruhani dan tidak jasmani, maka menurut akal, Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata kepala.

Abd al-Jabar mengatakan bahwa Tuhan tidak mengambil tempat dan dengan demikian tidak dapat dilihat, ka- rena yang dapat dilihat hanya yang mengambil tempat. Jika Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala, Tuhan akan dapat dilihat sekarang dalam alamini juga, namun faktanya tidak ada seorangpun yang dapat melihat Tuhan. Kaum Asy'ariah berpendapat sebaliknya, yaitu bahwa Tuhan akan dapat dilihat oleh manusia dengan mata kepala di akhirat nanti. Paham ini sejajar dengan pendapat mereka bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat *tajassum* atau *anthropomorphic*, meskipun sifat-sifat itu tidak sama dengan sifat jasmani manusia yang ada dalam alam materi. Tuhan berkuasa mutlak dan mampu melakukan apa saja. Sebaliknya akal manusia lemah dan tidak selamanya sanggup memahami perbuatan dan ciptaan Tuhan, meskipun itu bertentangan dengan pendapat akal manusia, dapat dibuat dan diciptakan Tuhan. Melihat Tuhan yang bersifat *immateri* dengan mata kepala, dengan demikian, bukan perkara mustahil. Manusia akan dapat melihat Tuhan.[43]

Al-Najjariyah, dalam hal ini, menyatakan bahwa Allah SWT tidak dapat di lihat, akan tetapi Allah SWT memindahkan potensi hati (*ma'rifat*) pada mata, sehingga manusia mampu melihat-Nya.[44] Pada pendapat lain, Muhammad Abduh tidak

[42] QS. Al-Qiyamah [75]: 22-23
[43] Nasution, *Teologi Islam*, 139
[44] al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, 87

berpendapat tentang Tuhan yang bersifat ruhani itu dapat dilihat oleh manusia dengan mata kepalanya di hari akhirat kelak. Abduh hanya menyebut bahwa orang yang percaya pada tanzih, yaitu keyakinan bahwa tidak ada suatu pun dari makhluk yang menyerupai Tuhan, sepakat mengatakan bahwa Tuhan tidak dapat digambarkan ataupun dijelaskan dengan kata-kata. Kesanggupan melihat Tuhan dianugerahkan kepada orang-orang tertentu di akhirat.Abduh menjelaskan bahwa Tuhan akan dilihat kelak bukan dengan mata kepala, tetapi dengan suatu daya yang ada pada manusia ataupun daya baru yang akan diciptakan dalam dirinya dan mungkin dalam hatinya. Abduh, pada taraf kesimpulan, berpendapat bahwa Tuhan tidak dapat dilihat dengan mata kepala.[45]

Orang Islam yang berbuat doa besar, menurut al-Najjariyah, akan dihukum di neraka nanti. Hal ini dikarenakan iman, menurut al-Najjariyah, hanya terdiri dari *tashdiqfil qalbi*. Orang Islam yang meninggal dunia setelah mengerjakan dosa besar tanpa bertobat, maka akan dihukum karenanya. Namun orang tersebut akan dikeluarkan juga dari neraka, karena tidak adil menyamakannya dengan orang-orang kafir yang memang kekal di dalamnya.

Al-Najjariyah juga meniadakan sifat *Hulul* Tuhan. Tuhan, menurut al-Najjariyah, tidak mungkin menyatu dengan hamba-Nya yang bernama manusia. Hal ini sebagaimana kutipan dari al-Ka'bi yang menyatakan bahwa Tuhan berada di setiap tempat sebagai dzat dan wujud, karena jika tidak demikian tidak ada artinya sifat *'ilm* dan *qudrah*.

Dalam memandang kalam Allah SWT, al-Najjariyah memiliki cara pandang yang sama dengan Mu'tazilah, meskipun tetap terdapat perbedaan di antara keduanya. Menurut al-Najjariyah, kalam Allah SWT jika dibaca menjadi sifat, jika ditulis menjadi huruf atau tubuh. Menurut al-Najjariyah, yang

[45] Harun Nasution, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: UI Press, 1984), 81

lebih aneh lagi adalah kalam Allah SWT bukan dzat dan bukan pula sifat, sehingga disebut *makhluq*. Meskipun berpendapat demikian, al-Najjariyah tetap berpedoman bahwa orang yang mengatakan Alquran adalah makhluq, maka dihukumi kafir.[46]

Kaum al-Najjariyah berpedoman bahwa sesungguhnya hakikat *jism* adalah kumpulan sifat-sifat yang bermacam-macam, seperti warna, rasa dan bau. Tidak mungkin dikatakan *jism* jika tidak terdiri dari berbagai macam sifat dan tidak mungkin *jism* atau sifat berdiri sendiri, maka mereka mengatakan bahwa sesungguhnya kalam Allah SWT jika dibaca maka menjadi sifat dan jika ditulis menjadi *jism* dan jika ditulis dengan darah di atas sesuatu, maka darah tersebut adalah kalam Allah.[47]

Perbedaan pendapat tentang kalam Allah SWT di kalangan al-Najjariyah ini kemudian menimbulkan tiga kelompok yang berbeda pendapat, yaitu: *Pertama*, adalah kaum al-Burghutiyah. Kelompok ini dikaitkan dengan pengikut Muhammad bin Isa yang mendapat julukan al-Burghutiyah. Kelompok ini berpendapat bahwa Alquran adalah jika dibaca maka menjadi sifat dan jika ditulis menjadi *jism*. *Kedua*, adalah kaum al-Za'faraniyah. Kelompok ini merupakan pengikut al-Za'farani. Kelompok ini berpandangan bahwa kalam Allah SWT bukan bagian dari-Nya dan setiap yang bukan bagian dari dzat-Nya adalah *makhluq*. Jika seseorang mengatakan bahwa kalam Allah Swt bukan makhluk, maka dihukumi kafir. *Ketiga*, adalah kaum al-Mustadrakah. Kelompok ini merupakan pengikut al-Mustadrakah dan merasa telah mengetahui hal-hal yang telah disembunyikan pendahulu-pendahulu mereka, karena pendahulu-pendahulu mereka melarang perkataan bahwa sesungguhnya Alquran adalah *makhluq*.[48]

Di dalam ketiga sub sekte ini, terdapat dua aliran besar. Golongan pertama adalah yang berpandangan bahwa

[46] al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, 87

[47] Thahir Muhammad al-Isfaraini, *al-Tabsir fi al-Din wa Tamayyaz al-Firqah al-Najiyah an al-Firaq al- Halikin* (Beirut: Alam al-Kutub, 1983), 101

[48] Adud al-Din Abd al-Rahman bin Ahmad al-Iji, *Kitab al-Mawaqif* (Beirut: Dar al-Jil, 1997), 710

sesungguhnya Nabi Muhammad SAW telah bersabda bahwa Alquran adalah *makhluq*, dan siapa saja yang tidak meyakini bahwa Nabi Saw telah berkata demikian, maka dihukumi kafir. Golongan kedua berpandangan bahwa Alquran adalah makhluq, namun meyakini bahwa Nabi SAW tidak berkata secara lafdzi bahwa Alquran adalah *makhluq*.[49]

3. Al-Dhirariyah

Al-Dhirariyah merupakan nama sekte Jabariyah yang dinisbatkan kepada nama pendirinya, Dhirar ibn 'Amr dan Hafshul al-Fard. al-Syahrastani memasukkan aliran ini ke dalam aliran Jabariyah karena aliran ini juga memandang bahwasanya perbuatan manusia sudah ditentukan Allah (manusia tidak berkuasa apa-apa atas perbuatan yang ia lakukan).

Beberapa ajaran aliran ini antara lain: (1) Perbuatan manusia dapat ditimbulkan oleh dua pelaku secara bersamaan, artinya perbuatan manusia tidak hanya ditimbulkan oleh tuhan, tetapi juga oleh manusia.itu sendiri. Manusia turut berperan dalam mewujudkan perbutan-perbuatannya. Jadi, perbuatan manusia adalah ciptaan Allah pada hakikatnya, namun manusia yang mempergunakannya, sehingga memungkinkan satu perbuatan dari dua pelaku (perbuatan Allah = hakiki, perbuatan manusia = majazi); (2) Allah memiliki sifat, di antaranya yaitu Maha Mengetahui, Maha Kuasa. Adapun Zat Allah tidak diketahui hakikatnya kecuali Allah sendiri yang mengetahui; (3) Manusia memiliki indera keenam yang akan digunakannya untuk melihat Allah pada hari pembalasan segala amal kebajikan di dalam surga; (4) Sumber ajaran Islam sesudah masa Rasulullah SAW hanya ijma' dan bahwasanya qiraat Ibn Mas'ud dan Ubay ibn Ka'ab harus ditolak karena tidak pernah diturunkan Allah; (5) Sebelum wahyu diturunkan Allah melalui rasulNya, akal manusia tidak wajib dalam ketentuan syara' (agama); (6) Dalam masalah imamah (kepemimpinan), boleh mengangkat seorang pemimpin dari suku

[49] Abd al-Qahir bin Thahir bin Muhammad al-Baghdadi Abu Mansur, *al-Farq Bain al-Firaq,* Juz I (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1997), 198

selain Quraisy, namun apabila ada keturunan Rasulullah yang lebih pantas, maka diutamakan keturunan Rasulullah dengan alasan bahwa jumlah keturunan itu sedikit; dan (7) Hujjah yang dapat diterima setelah nabi adalah ijtihad. Hadis Ahad tidak dapat dijadikan sumber dalam menetapkan hukum.[50]

C. Pengaruh Pola Pikir Jabariyah dalam Kehidupan

Banyak pengaruh negatif yang dihasilkan oleh aliran Jabariyah. Paham bahwa manusia tidak mempunyai kebebasan dan kekuasaan apa pun menyebabkan manusia menjadi apatis. Menjalani hidup dengan rasa pesimis, karena menganggap semuanya telah ditakdirkan sejak jaman azali. Tidak ada gunanya berusaha karena manusia hanya terpaksa melakukan sesuatu. Manusia beraliran ini menjadi malas, tidak kreatif, menyerah sebelum bertanding dan pasrah terhadap apa pun juga. Selain itu yang lebih berbahaya adalah selalu menyalahkan Tuhan untuk semua perbuatan buruk yang mereka lakukan. Selain tu mereka selalu mencari kambing hitam dari setiap kegagalan dan kesalahan yang mereka lakukan. Semua kekeliruan ini berasal dari pemikiran bahwa manusia diibaratkan benda mati. Sebagai benda mati tentu saja tidak mampu melakukan apa pun. Padahal jelas manusia adalah benda hidup yang memiliki akal dan kebebasan serta kemampuan untuk memilih, melakukan atau tidak melakukan sesuatu. Pendapat aliran Jabariyah ini ditentang oleh Muhammad Abduh, menurutnya kekuatan-kekuatan alam yang membatasi kemauan dan kekuasaan manusia, membuat manusia sadar bahwa di alam wujud ini terdapat suatu kekuatan lebih tinggi, yang tak dapat dijangkau oleh kekuatan manusia dan dibalik usahanya masih ada kekuasaan yang tak dapat ditandingi oleh kekuasaan manusia.[51] Ungkapan tersebut dapat dipahami bahwa kekuatan-kekuatan yang membatasi kebebasan manusia adalah kejadian-kejadian alami. Kejadian-kejadian alami ini berlaku sesuai dengan sunnah Allah, hukum alam yang diciptakan

[50] al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, 78
[51] Nasution, *Muhammad Abduh,* 67-68

sesuai dengan pengetahuan dan kehendakNya.

Muhammad Abduh dalam memahami *qada*' dan *qadar* berbeda dengan pemahaman yang berlaku di masyarakat. Menurutnya kedua istilah itu tidak membatasi kebebasan manusia dalam kehendak dan perbuatan. *Qada'* menggambarkan kaitan yang terdapat antara pengetahuan Tuhan dengan sesuatu yang diketahui, dan pengetahuan menggambarkan keadaan terbuka (*inkisyaf*) dan tidak mengandung arti paksaan. Sedangkan, *Qadar* menggambarkan terjadinya sesuatu sesuai dengan pengetahuan Tuhan, dan pengetahuan bukanlah pengetahuan kalau tidak sesuai dengan yang terjadi dalam kenyataan. Jika tidak, yang ada adalah ketidak-tahuan, atau ketidak nyataan dan ini adalah sesuatu yang tidak masuk akal. Dihubungkan dengan perbuatan manusia, Abduh menjelaskan bahwa pengetahuan Tuhan mencakup segala apa yang akan dibuat manusia sesuai dengan kemauannya sendiri.

Tuhan tahu bahwa pada suatu waktu seseorang akan berbuat baik maka akan diberi pahala. Sedangkan lain waktu akan berbuat buruk, karenanya layak mendapatkan hukuman. Semua perbuatan tersebut terjadi dengan daya (*kasb*) atas pilihannya sendiridan tak tak terdapat suatu apa pun dalam pengetahuan tuhan yang membuat manusia kehilangan kemampuan untuk memilih apa yang hendak diperbuatnya. Segala yang ada dalam pengetahuan Tuhan mesti terjadi karena pengetahuan Tuhan menggambarkan kenyataan (*al-waqi'*) dan kenyataan tidaklah berubah. Jelas bahwa manusia dalam pendapat Abduh berbuat atas pilihannya sendiri. Tuhan semenjak azali mengetahui pilihan itu, dan karena hal itu adalah kenyataan, maka tidak boleh tidak mesti terjadi. Dengan demikian, *qada'* dan *qadar* dalam pemahaman Abduh tidak membatasi kebebasan manusia dalam kehendak dan perbuatan. Jika mencermati pemikiran Abduh di atas maka makin jelaslah bahwa pemahaman orang-orang Jabariyah ekstrem adalah keliru.

Dari beberapa penjelaskan di atas, dapat disimpulkan bahwa Jabariyah adalah aliran yang dianut oleh orang-orang

yang berpaham dan memiliki kemampuan terbatas. Aliran ini terbagi menjadi dua yaitu Jabariyah ekstrim dan Jabariyah moderat. Jabariyah ekstrim dikenalkan oleh Ja'ad bin Dirham dan dikembangkan oleh Jahm ibnu Shafwan. Padang tandus yang mereka hadapi membuat mereka merasa tidak berdaya. Mereka hanya bisa berharap dari kasih sayang Allah untuk menjalani hidupnya. Mereka menjadi orang yang fatalis, pasrah terhadap keadaan yang ada. Mereka merasa bagaikan wayang yang digerakkan oleh dalang. Bulu yang digerakkan oleh angin, atau seperti air yang mengalir. Tidak memiliki kemampuan dan kebebasan apa pun. Mereka menganggap bahwa mereka sama saja dengan benda mati. Akibatnya penganut aliran ini menjadi malas, bodoh dan memandang dirinya tidak mampu melakukan apa pun. Mereka mungkin lupa bahwa mereka adalah manusia, benda hidup yang diberi oleh Allah akal. Tidak sepantasnya hanya menjalani takdir dan merenungi nasib semata, tanpa usaha sama sekali. Islam adalah agama yang mengajarkan semangat hidup, mau berjuang, berbuat yang terbaik. Bukan hanya berpangku tangan dan menyerah kepada keaadan seperti yang dilakukan oleh para penganut aliran Jabariyah ekstrim. Adapun Jabariyah moderat berpendapat bahwa benar Allah memiliki peranan yang dominan dalam perbuatan manusia, akan tetapi manusia ikut ambil bagian dalam perbuatan tersebut.

BAB V
ALIRAN QADARIYAH DAN PERSOALANNYA

A. Sejarah dan Doktrin Pokok Aliran Qadariyah

ISTILAH "*qadariyah*", dalam konteksnya dengan aliran Teologi Islam, merupakan kata musytarak.[1] Di satu sisi kata qadariyah merujuk kepada golongan yang meniadakan qadar Tuhan dan menetapkannya untuk manusia, dan di sisi lain menunjuk kepada golongan kebalikannya yang menetapkan qadar bagi Tuhan dan meniadakannya dari manusia. Terhadap hal ini, Harun Nasution menegaskan bahwa sebutan qadariyah berasal dari pengertian manusia itu memiliki qudrah atau kekuasaan untuk mewujudkan kehendaknya, dan bukan dari pengertian manusia *majbur* atau terpaksa.[2] Dalam bahasa inggrisnya paham ini disebut *free will* dan *free act.*

Paham Qadariyah muncul petama kali sebelum pertengahan abad ke-8 M, dan yang membawanya ke lingkungan umat Islam adalah Ma'bad al-Juhani dan Ghilan Dimisyqi. Dijelaskan dalam kitab *Syarh al-Uyun*, bahwa paham Qadariyah ini semula berasal dari seorang Kristen, penduduk Irak bernama Abu Yunus Sansaweh. Mula-mula ia masuk Islam, kemudian murtad dan kembali ke Agama Kristen. Dari orang inilah Ma'bad dan Ghilan mengambil paham ini. Ungkapan serupa dikemukakan oleh Max Horten dalam bukunya *Die Philosophie des Islam* (*Filsafat Islam*).

Pandangan teologis terpenting dan khas dari Qadariyah adalah menyangkut *af'al al-ibad* (perbuatan manusia). Kajian

[1] Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, 43
[2] Nasution, *Muhammad Abduh,* 31

tentang masalah ini membawa kepada pembicaraan tentang daya dan kehendak yang merupakan unsur pokok struktur suatu perbuatan. Menurut Ma'bad al-Juhani, tokoh Qadariyah, manusia memiliki *hurriyah al-iradah* (kebebasan berkehendak).[3] Sementara dikatakan oleh Ghilan al-Dimsyiqi, tokoh Qadariyah lainnya, manusia juga mempunyai apa yang disebut sebagai daya atau kemampuan (*qudrah*) berbuat.[4] Karena kehendak berbuat adalah kehendak manusia dan daya berbuat juga daya manusia, maka perbuatan yang dihasilkan oleh manusia mesti dikatakan sebagai perbuatan manusia, bukan perbuatan Tuhan sebagai yang dikehendaki Jabariyah. Manusia merupakan pelaku perbuatan dalam arti yang sebenarnya, bahkan sering juga para tokoh Qadariyah menggunakan istilah pencipta, bukannya sekadar pelaku.

Pandangan Qadariyah tersebut sama sekali tak berimplikasi pada penolakan terhadap campur tangan Tuhan. Qadariyah tetap mengakui bahwa pemilik hakiki *qudrah* dan *iradah* adalah Tuhan semata, sehingga kalau Tuhan tidak menganugerahkannya, manusia mesti tidak bisa berbuat apa-apa. Hanya saja kemudian Allah—meminjam istilah Murtadla Muthahhari—man-*tafwidl*-kan (menyerahkan) *qudrah* dan *iradah* itu sepenuhnya kepada manusia,[5] dan manusia bebas mempergunakan untuk berbuat apa pun tanpa campur tangan dari Tuhan.[6] Ini berarti *qudrah* dan *iradah* dari Tuhan itu, menurut Qadariyah, masih bersifat murni dan bebas nilai, dan manusia sendiri yang diberi hak untuk mewarnai dengan nilai baik atau buruk. Itulah sebabnya Qadariyah memandang manusia sebagai pelaku perbuatan dalam arti yang sebenarnya, bukan dalam pengertian lainnya.

Konsekukensi dari pandangan di atas, karena Tuhan telah men-*tafwidl*-kan *qudrah* dan daya berbuat itu kepada manusia, maka lepaslah hubungan manusia dengan Tuhan dalam hal

[3] Sami al-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam,* Vol. 1 (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966), 319
[4] al-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr*, 325
[5] Al-Badawi, *Madzahib al-Islamiyin*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1983), 84.
[6] Taib Thahir Abdul Muin, *Ilmu Kalam* (Jakarta: Wijaya, 1986), 238.

mewujudkan suatu perbuatan. Hubungan manusia dengan Tuhannya hanya terjadi dalam hal pen-*tafwidl*-an *qudrah* dan *iradah* yang masih dalam kondisi bebas nilai tersebut, dan setelah itu manusia sendiri yang mewujudkan perbuatannya. Lebih jauh dikatakan, bahwa Tuhan—menurut Qadariyah—tidak mengetahui perbuatan yang akan dilakukan oleh manusia.[7]

Dengan pandangan seperti itu Qadariyah memberikan kebebasan yang besar kepada manusia dalam mewujudkan suatu perbuatan. Manusia bebas menentukan pilihan dan perbuatannya. Implikasinya, jika manusia itu baik, maka kebaikan itu berasal dari diri manusia sendiri, bukan dari pihak eksternal di luar dirinya; dan begitu pula sebaliknya. Pandangan inilah yang kelak diambil alih oleh kaum Mu'tazilah, yan meski mengalami beberapa modifikasi tettapi esensinya tetap sama. Karenanya tidak mengherankan jika aliran Mu'tazilah sering juga disebut dengan nama Qadariyah.

Di antara modifikasi teologis dari Mu'tazailah terhadap teori perbuatan Qadariyah terletak pada pemberian rincian lebih detail dan argumen rasionalnya. Misalnya, jika Qadariyah belum pernah melakukan pengklasifikasian perbuatan, maka Mu'tazilah telah membagi perbuatan menjadi dua macam, yaitu perbuatan yang timbul dengan dirinya sensdiri (refleks) dan perbuatan bebas (sengaja).[8] Tentu perbuatan jenis yang kedua inilah yang dimaksudkan sebagai perbuatan yang diciptakan atau dihasilkan manusia.

Untuk menguatkan pandangannya, Qadariyah mengemukakan dalil-dalil naql. Ayat-ayat Alquran yang kelihatannya mendukung pendapat mereka, diambillah sebagai dasar legitimasinya. Sedangkan ayat-ayat yang menunjuk pada pengertian sebaliknya mereka takwilkan sesuai dengan pahamnya dan atau bahkan tak jarang mereka tam mengindahkan begitu saja ayat-ayat yang terkesan tidk sejalan dengan paham teologinya. Di antaran ayat-ayat

[7] Abu Hanifah, *al-Fiqh al-Akhbar* (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1984), 27
[8] Ahmad Hanafi, *Teologi Islam (Ilmu Kalam)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 155

Alquran yang mereka angkat sebagai dalil adalah: QS. Al-Kahfi: 29; QS. Al-Ra'd: 11; QS. Fushilat: 40, dan QS. Al-Waqi'ah: 24.

Selain menyangkut teori perbuatan, Qadariyah juga mengemukakan pandangannya seputar iman. Dikatakan oleh Ghilan, bahwa struktur iman dibangun atas dua unsur esensial atau pokok (*ushul*), yakni *ma'rifatullah* dan *iqrar* terhadap apa yang dibawa oleh Rasulullah dan apa yang didapatkan dari Tuhan.[9] Yang dimaksudkan dengan *ma'rifatullah* di sini adalah *ma'rifah tsaniyah*, yakni pengetahuan mendalam tentang Tuhan yang bersifat iktisabi (diperoleh lewat usaha manusiawi), yang meliputi pada *mahabbatullah* dan *khudlu*' (berserah diri kepada-Nya). Sedangkan *al-ma'rifah al-ula* yang merupakan pengetahuan bawaan setiap manusia, menurutnya, merupakan karya Tuhan langsung yang bersifat *dlaruri* bukanlah termasuk ke dalam kategori iman.[10] Dengan demikian tidaklah salah jika al-Asy'ari mengatakan bahwa "bagi Ghilan iman merupakan pengetahuan skunder (*ma'rifah tsaniyah*) yang dibarengi dengan pengakuan secara lisan.[11] Penyebutan pengetahuan skunder ini sebagai imbangan *ma'rifah ula* yang oleh Ghilan disebut sebagai pengetahuan primer.

Uraian di atas menggambarkan bahwa amal perbuatan dalam pandangan Ghilan bukanlah merupakan unsur esensial Iman. Hal ini mengingatkan kita terhadap konsep iman yang dikemukakan oleh kaum Murji'ah. Pandangan ini berimplikasi pada munculnya pendapat bahwa sifat iman itu konstan (tetap), tidak mengalami peningkatan atau penurunan kualitas.[12] Maksudnya, iman seseorang tidak akan mengalami peningkatan karena perbuatan baiknya, sebagaimana iman itu tidak akan berkurang kualitasnya dengan sebab makin buruk amal perbuatan-nya. Jadi, Ghilan tampak menyamakan kualitas iman seluruh umat Islam tanpa membedakan kualitas ketaatannya.

9 Sami al-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr*, 325
10 Izutsu, *Konsep Kepercayaan,* 108
11 Izutsu, *Konsep Kepercayaan,* 108
12 Sami al-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr,* 323

Selanjutnya perihal Muslim yang melakukan dosa besar, Ghilan tidak memandangnya kafir, karena amal bukan sebagai unsur esensial iman. Perihal dosa besarnya, Ghilan mengambil sikap *irja*', yakni menangguhkan dan menyerahkan sepenuhnya kepada kebijakan Tuhan besuk di hari pengdilan akhirat.[13] Jika Tuhan mengampuninya terbebaslah manusia itu dari siksa neraka, tetapi jika tak diampuninya maka mereka disiksa dulu dalam neraka dan baru setelah itu mereka masuk kedalams surga. Pandangan ghilan ini tampaknya dipengaruhi oleh pandangan gurunya, al-Hasan bin Muhamad bin Hanafiah, penentang pandangan Khawarij yang mengkafirkan muslim pendosa besar.

Konsepsi iman yang disampaikan oleh Ghilan, khususnya menyangkut unsur esensial, sifat-sifat dan implikasinya terhadap muslim pendosa besar, menampakkan adanya relevansid engan pandangan Murjiah. Itulah sebagnya al-Asy'ari mengkategorikan Ghilan sebagai orang murjiah. Jadi, sebagaimana ditegaskan oleh al-Baghdadi dan Isfirayini bahwa Ghilan adalah peganut faam Qadariyah dn sekalitus Murjiah.[14] Keqadiriahannya ditandai oleh teori perbuatannya, sedangkan kemurjiahannya tampak pada konsinya tentang iman dan hukum pendosa besar.

Dalam upaya menyebarkan pahamnya, terutama tentang kebebasan manusia dalam berbuat, Qadariyah lebih suka menempuh cara terang-terangan bahkan bila perlu secara konfrontasi. Ini berlainan dengan cara dakwah Hasan Bashri, ulama kharismatik angkatan tabi'in pada masa itu yang lebih bersikap taqiyyah. Diceriterakan dalam suatu riwayat, bahwa Ma'bad pernah melakukan pemberontakan kepada daulah Uawi bersama dengan Muhamad bin Asy'asy, tetapi engalami kegagalan. Akhirnya dia dipenjarakan dan disiksa dan keudian dihukum mati oleh al-Hajjaj.[15] Begitu pula Ghilan, dia pernah menulis surat teguran kepad khalifah Umar bin Abdul Azis dan juga berdialog dengannya. Kemudian karena dianggap membahayakan, maka

[13] Sami al-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr,* 324
[14] Sami al-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr,* 324
[15] Sami al-Nasyar, *Nasy'ah al-Fikr,* 319

dia dihuum mati oleh Hisyam bin Abdula Malik.

Dalam perkembangan selanjutnya, Qadariyah tidak eksis sebagai aliran yang berdiri sendiri. Namun demikian, sebagaimana kita saksiskan dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam, paham Qadariyah telah diadopsi oleh aliran-aliran yang muncul sesudahnnya. Tentang teori perbuatan misalnya, paham Qadariyah diadopsi oleh kaum Mu'tazilah, walaupun dengan diadakan berbagai modifikasi tapi tanpa mengubah unsur esensialanya.

B. Tokoh-tokoh Qadariyah dan Ajarannya

Menurut sebagian ahli sejarah, sumber awal paham Qadariah yang dikemukakan oleh seorang tokoh pemikir dan penyebar pertama kali paham Qadariah ini ialah Ma'bad al-Juhani.[16] Paham itu adalah berasal dari seorang Kristen Irak yang bernama Abu Yunus Sansawiah yang masuk Islam tapi kembali lagi menjadi Nasrani, setelah Ma'bad al-Juhani meninggal terbunuh pada tahun 80 H. Hingga tampillah Ghailan al-Dimasyqy, untuk meneruskan usaha menyiarkan paham itu dan ia melakukan banyak perdebatan untuk membela paham tersebut. Diceritakan bahwa ketika kegiatan Ghilan dihentikan oleh khalifah Umar ibn Abdul Aziz, maka terhentilah peredaran paham tersebut. Tetapi setelah khalifah itu wafat, maka Ghilan al-Dimasyqy kembali lagi melanjutkan usahanya menyiarkan paham tersebut untuk waktu yang cukup lama sampai ia dihukum bunuh oleh khalifah Hisyam bin Abdul Malik yang memerintah pada tahun 105-125 H.[17]

Dalam ajaran atau pahamnya Qadariah sangat menekankan posisi manusia yang amat menentukan dalam gerak laku dan perbuatannya. Manusia dinilai mempunyai kekuatan untuk melaksanakan kehendaknya sendiri atau untuk tidak melaksanakan kehendaknya itu. Dalam menentukan keputusan yang menyangkut perbuatannya sendiri, manusialah yang menentukan, tanpa ada campur tangan Tuhan.

[16] Abdul Aziz Dahlan, *Sejarah Perkembangan Pemikiran dalam Islam,* (Jakarta: Beunebi Cipta, 1987), 29

[17] Dahlan, *Sejarah Perkembangan Pemikiran dalam Islam*, 31

Menurut Ghilan, manusia berkuasa atas perbuatan-perbuatannya, manusia sendirilah yang melakukan perbuatan-perbuatan baik atas kehendak dan kekuasaannya sendiri dan manusia sendiri pula yang melakukan atau menjauhi perbuatan-perbuatan jahat atas kemauan dan dayanya sendiri.[18] Selanjutnya menyatakan "bahwa sesungguhnya Allah telah menciptakan manusia dan menjadikan baginya kekuatan agar dapat melaksanakan apa yang dibebankan oleh Tuhan kepadanya, karena jika Allah memberi beban kepada manusia, namun ia tidak memberikan kekuatan pada manusia, maka beban itu adalah sia-sia, sedangkan kesia-siaan itu bagi Allah adalah suatu hal yang tidak boleh terjadi." Dalam paham ini manusia merdeka dalam tingkah lakunya. Ia berbuat baik adalah atas kemauan dan kehendaknya sendiri. Di sini tidak terdapat paham yang mengatakan bahwa nasib manusia telah ditentukan terlebih dahulu, dan bahwa manusia dalam perbuatan-perbuatannya hanya menurut nasibnya yang telah ditentukan semenjak azali.[19]

Pemahaman tentang Qadariah ini jangan dikacaukan dengan pemahaman tentang sifat *qudrat* yang dimiliki oleh Allah SWT, karena pemahaman tentang sifat Tuhan *qudrat* lebih ditujukan kepada upaya ma'rifat kepada Allah SWT, sedangkan paham Qadariah lebih ditujukan kepada *qudrat* yang dimiliki oleh manusia. Namun terdapat perbedaan antara *qudrat* yang dimiliki manusia dengan *qudrat* yang dimiliki oleh Tuhan. *Qudrat* pada Tuhan adalah bersifat abadi, kekal, berada pada zat Allah SWT, tunggal, tidak berbilang, dan berhubungan dengan segala yang dijadikan objek kekuatan, serta tidak berakhir dalam hubungannya dengan dzat. Sedangkan *qudrat* manusia bersifat sementara, berproses, bertambah, berkurang bahkan bisa hilang.[20]

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa paham Qadariah telah meletakkan manusia pada posisi merdeka dalam menentukan

[18] Nasution, *Teologi Islam*, 33
[19] Nasution, *Teologi Islam*, 34
[20] Ali Mustafa al-Ghuraby, *Tarikh al-Firq al-Islamiyah* (Mesir: Maktabah wa Mat'baah Muhammad Ali Sabihiy wa Awladu, t.th), 174

tingkah laku dan kehendaknya. Jika manusia berbuat baik maka hal itu adalah atas kehendak dan kemauannya sendiri serta berdasarkan kemerdekaan dan kebebasan memilih yang ia miliki. Oleh karena itu, jika seseorang diberi ganjaran yang baik berupa surga di akhirat, atau diberi siksaan di neraka, maka semuanya itu adalah atas pilihannya sendiri.

Adapun alasan argumentasi golongan yang berpaham Qadariyah dalam memperkuat pahamnya atau argumentasinya sering dipakai dalil naqli atau Alquran sebagai berikut:

لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٖ

"Bagi manusia ada malaikat-malaikat yang selalu mengikutinya bergiliran, di muka dan di belakangnya, mereka menjaganya atas perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia."[21]

إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخۡفَوۡنَ عَلَيۡنَآۗ أَفَمَن يُلۡقَىٰ فِي ٱلنَّارِ خَيۡرٌ أَم مَّن يَأۡتِيٓ ءَامِنٗا يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ إِنَّهُۥ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ

"Sesungguhnya orang-orang yang mengingkari ayat-ayat Kami, mereka tidak tersembunyi dari Kami. Maka apakah orang-orang yang dilemparkan ke dalam neraka lebih baik, ataukah orang-orang yang datang dengan aman sentosa pada hari Kiamat? Perbuatlah apa yang kamu kehendaki; Sesungguhnya Dia Maha Melihat apa yang kamu kerjakan."[22]

[21] QS. al-Ra'ad [13]: 11
[22] QS. Fushilat [41]: 40

وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ إِنَّآ أَعۡتَدۡنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمۡ سُرَادِقُهَاۚ وَإِن يَسۡتَغِيثُواْ يُغَاثُواْ بِمَآءٖ كَٱلۡمُهۡلِ يَشۡوِي ٱلۡوُجُوهَۚ بِئۡسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتۡ مُرۡتَفَقًا

"Dan katakanlah: 'Kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir.' Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. Dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek."[23]

جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ

"Sebagai balasan bagi apa yang telah mereka kerjakan."[24]

Dari uraian tersebut dapat terlihat bahwasanya paham Qadariyah sangat bertolak belakang dengan paham Jabariyah. Qadariyah lebih tinggi motivasi yang diberikan kepada manusia untuk berbuat dalam rangka mencapai cita-cita yang didambakan, paham ini secara tersirat dan tersurat mengajak manusia untuk senantiasa menuntut ilmu karena Tuhan tidak dapat mengubah nasib manusia kecuali bila manusia itu sendiri yang ingin mengubah dirinya.

Secara terperinci pandangan dan ajaran Qadariyah sebagai berikut:

1. Mereka mengingkari takdir Allah SWT dengan maksud ilmu-Nya.
2. Berlebihan atau melampaaui di dalam menetapkan kemampuan manusia dengan menganggap mereka bebas berkehendak

[23] QS. al-Kahfi [18]: 29
[24] QS. Waqi'ah [56]: 24

(*iradah*). Di dalam perbuatan manusia, Allah tidak mempunyai pengetahuan (ilmu) mengenainya dan ia terlepas dari takdir (*qadar*). Mereka menganggap bahwa Allah SWT tidak mempunyai pengetahuan mengenai sesuatu kecuali selepas ia terjadi.

3. Mereka berpendapat bahwa Alquran itu adalah makhluk. Ini disebabkan pengingkaran mereka terhadap sifat Allah.
4. Mengenal Allah SWT wajib menurut akal, dan iman itu ialah mengenal Allah. Jadi menurut paham Qadariyah, iman adalah pengetahuan dan pemahaman, sedang amal perbuatan tidak mempengaruhi iman. Artinya, orang berbuat dosa besar tidak mempengaruhi keimanannya.
5. Mereka mengemukakan pendapat tentang syurga dan neraka akan musnah (*fana*'), selepas ahli surga mengecap nikmat dan ahli neraka menerima azab atau siksa.

Akar Qadariah bersumber dari ketidakmampuan akal mereka dalam memahami *qadar* Allah, perintah dan larangannya, janji dan ancamannya, serta mereka mengira hal-hal seperti itu dilarang untuk difikirkan. Latar belakang timbulnya firqoh Qadariyah ini sebagai isyarat menentang kebijaksanaan politik Bani Umayyah yang dianggap kejam dan dzalim. Apabila firqoh Jabariyah berpendapat bahwa khalifah Bani Umayyah membunuh orang, hal itu karena sudah ditakdirkan Allah dan hal ini berarti merupakan "legitimasi" kekejaman Bani Umayyah, maka firqoh Qadariyah mau membatasi masalah takdir tersebut. Mereka mengatakan bahwa kalau Allah itu adil, maka Allah akan menghukum orang yang bersalah dan memberi pahala kepada orang yang berbuat kebajikan. Manusia harus bebas memilih dalam menentukan nasibnya sendiri dengan memilih perbuatan yang baik atau yang buruk. Jika Allah telah menentukan takdir manusia dan memaksakan berlakunya, maka Allah itu zalim. Mengapa Allah menyiksa manusia karena sesuatu yang telah ditadirkan dan dipaksakan terjadi oleh-Nya? Karena itu manusia harus merdeka memilih atau ikhtiar bebas atas perbuatannya. Orang-orang yang berpendapat bahwa amal perbuatan dan nasib

manusia hanyalah tergantung pada takdir Allah saja, selamat atau celaka sudah ditentukan oleh takdir Allah sebelumnya, pendapat tersebut adalah keliru menurut mereka. Sebab pendapat tersebut berarti menentang keutamaan Allah dan berarti menganggap-Nya pula yang menjadi sebab terjadinya kejahatan-kejahatan. Mustahil Allah melakukan kejahatan. Jadi firqoh Qadariyah menolak adanya takdir Allah dan berpendapat bahwa manusia bebas merdeka menentukan perbuatannya.

C. Refleksi Perbandingan Paham Qadariyah dan Jabariyah

Dalam paham Jabariyah, berkaitan dengan perbuatannya, manusia digambarkan bagai kapas yang melayang di udara yang tidak memiliki sedikit pun daya untuk menentukan gerakannya yang ditentukan dan digerakkan oleh arus angin. Sedang yang berpaham Qadariyah akan menjawab, bahwa perbuatan manusia ditentukan dan dikerjakan oleh manusia, bukan Allah. Dalam paham Qadariyah, berkaitan dengan perbuatannya, manusia digambarkan sebagai berkuasa penuh untuk menentukan dan mengerjakan perbuatannya.

Pada perkembangan selanjutnya, paham Jabariyah disebut juga sebagai paham tradisional dan konservatif dalam Islam dan paham Qadariyah disebut juga sebagai paham rasional dan liberal dalam Islam. Kedua paham Kalam tersebut melandaskan diri di atas dalil-dalil *naqli* - sesuai pemahaman masing-masing atas nash-nash agama (Alquran dan hadits-hadits Nabi Muhammad SAW) - dan *aqli* (argumen pikiran). Di negeri-negeri kaum muslim, seperti di Indonesia, yang dominan adalah paham Jabariyah. Orang muslim yang berpaham Qadariyah merupakan kalangan yang terbatas atau hanya sedikit dari mereka.

Kedua paham itu dapat dicermati pada suatu peristiwa yang menimpa dan berkaitan dengan perbuatan manusia, misalnya, kecelakaan pesawat terbang. Bagi yang berpaham Jabariyah biasanya dengan enteng mengatakan bahwa kecelakaan itu sudah kehendak dan perbuatan Allah. Sedang, yang berpaham

Qadariyah condong mencari tahu di mana letak peranan manusia pada kecelakaan itu. Kedua paham tersebut membawa efek masing-masing. Pada paham Jabariyah semangat melakukan investigasi sangat kecil, karena semua peristiwa dipandang sudah kehendak dan dilakukan oleh Allah SWT. Sedangkan, pada paham Qadariyah, semangat investigasi amat besar, karena semua peristiwa yang berkaitan dengan peranan (perbuatan) manusia harus dipertanggungjawabkan oleh manusia melalui suatu investigasi.

Dengan demikian, dalam paham Qadariyah, selain manusia dinyatakan sebagai makhluk yang merdeka, juga adalah makhluk yang harus bertanggung jawab atas perbuatannya. Posisi manusia demikian tidak terdapat di dalam paham Jabariyah. Akibat dari perbedaan sikap dan posisi itu, ilmu pengetahuan lebih pasti berkembang di dalam paham Qadariyah ketimbang Jabariyah. Misalnya, dalam hal musibah gempa dan tsunami baru-baru ini, karena menyikapinya sebagai kehendak dan perbuatan Allah, bagi yang berpaham Jabariyah, sudah cukup bila tindakan membantu korban dan memetik ”hikmah” sudah dilakukan.

Sedang hikmah yang dimaksud hanya berupa pengakuan dosa-dosa dan hidup selanjutnya tanpa mengulangi dosa-dosa. Sedang bagi yang berpaham Qadariyah, meski gempa dan tsunami tidak secara langsung menunjuk perbuatan manusia, namun mengajukan pertanyaan yang harus dijawab: adakah andil manusia di dalam ”mengganggu” ekosistem kehidupan yang menyebabkan alam ”marah” dalam bentuk gempa dan tsunami? Untuk itu, paham Qadariyah membenarkan suatu investigasi (pencaritahuan), misalnya, dengan memotret via satelit kawasan yang dilanda musibah, atau sejenisnya.

BAB VI
ALIRAN SYI'AH DAN PERSOALANNYA

A. Sejarah dan Teori Munculnya Aliran Syi'ah

SECARA etimologi, Syi'ah berasal dari kata Arab yang mempunyai dua pengertian yaitu menunjukkan arti "saling menolong" dan menunjukkan arti "menyiarkan dan menyebarkan."[1] Ada juga yang mengatakan bahwa Syi'ah berarti sahabat atau pengikut. Abu Bakar Aceh mengatakan bahwa term Syi'ah pada masa Nabi dipergunakan untuk menamakan empat sahabat Nabi, yaitu Salman al-Farizi, al-Ghifari, Migdad ibn Aswad al-Kindi, dan Amar ibn Yazer.[2]

Sedangkan secara terminologi, kata Syi'ah ditujukan kepada pengikut-pengikut Ali dan penolongnya.[3] Syi'ah adalah suatu golongan dalam Islam yang beranggapan bahwa Ali ibn Abi Thalib adalah orang yang berhak menjadi khalifah pengganti Nabi Muhammad SAW yang berdasarkan wasiat. Menurut Mc. Donald bahwa para pengikut Ali atau yang mendukung Ali tidak pernah mau menerima penamaan diri mereka dengan Syi'ah sebagai satu golongan atau sekte, kaum Sunnilah yang memberikan Syi'ah kepada mereka itu sebagai ejekan.[4] Berbeda dengan Watt, yang mengatakan, penamaan Syi'ah terhadap para pendukung Ali itu

---

[1] Abu Husain Ahmad ibn Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lughah,* Juz III, (Mesir: Mustafa al-Babiy al-Halabiy wa 'Aladu, 1390 H/1965 M), 25

[2] Abu Bakar Aceh, *Perbandingan Mazhab Syi'ah. Rasionalisme dalam Islam,* (Semarang: Ramadhani, 1990), 10

[3] Ihzan Ilahi Dzaher, *al-Syi'ah wa al Tasyim Firgun wa al-Thariq,* (Pakistan: Idarat al-Tarjuma'i al-Sunnah, 1404/1994), 13

[4] Duncan Mc. Donald, *Dahorment of Muslim Theology Yurisporedenceand Konstitusional Theory,* (New York: Russel, 1965), 19

bukanlah diciptakan oleh lawan-lawan mereka termasuk kaum Sunni namun oleh mereka sendiri.[5]

Terlepas dari kedua perbedaan pendapat tersebut, pada saat sekarang ini, penamaan Syi'ah telah menjerumus kepada pengertian tersendiri yakni nama bagi sekelompok orang yang menjadi pengikut atau pendukung Ali ibn Abi Thalib. Syekh al-Syahrastani mengemukakan bahwa Syi'ah adalah nama kelompok bagi mereka yang menjadi pengikut Ali dan berpendirian keimanan atau kekhalifahan itu adalah berdasarkan pengangkatan dan pendelegasian (Nash dan Wasiyah), dilakukan secara percaya bahwa keimanan itu tidak terlepas dari keturunan Ali.[6]

Walaupun al-Syahrastani mendefinisikan Syi'ah sebagai nama pengikut Ali patut pula diperhatikan bahwa di dalam golongan Syi'ah itu termasuk juga mereka yang berpendirian bahwa keimanan itu berada dalam tangan Ali ibn Abi Thalib dalam arti yang lebih luas. Dalam hal ini, mereka tidak membatasi bahwa yang berhak menjadi imam adalah keturunan Ali ibn Abi Thalib dari istrinya yang lain, mereka memperluas keseluruhan Bani Hasyim.[7] Dari beberapa pengertian yang telah dikemukakan di atas, dapatlah diambil suatu kesimpulan bahwa term Syi'ah dipergunakan untuk pendukung Ali dan *Ahlu Bait*.

Dari aspek historis, para ahli berbeda pendapat dalam menentukan awal munculnya Syi'ah. Sebagian beranggapan bahwa Syi'ah telah ada semenjak masa Nabi, tepatnya pada peristiwa di Sagifah Bani Sa'idah. Ada pula yang mengatakan bahwa munculnya Syi'ah di masa Usman, yang lainnya lagi mengatakan bahwa ia muncul pasca *tahkim* dan terbunuhnya Ali. Bahkan ada yang mengatakan, Syi'ah baru lahir setelah peristiwa di Padang Karbala.[8]

---

[5] W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinberg: The University Press, 1973), 158

[6] Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 67

[7] Siddiq, *Syi'ah dan Khawarij*, 7

[8] Said Aqiel Siraj, *Ahlussunnah Wal Jama'ah*, (Yogyakarta: LKPSM, 1997), 45

Dalam perjalanan sejarah umat Islam, kelompok Syi'ah dinyatakan sebagai mazhab politik yang pertama kali tampil dalam sejarah peradaban Islam.[9] Untuk mengetahui sebab-sebab munculnya dapat dilacak dari serentetan peristiwa yang terjadi mulai hari-hari pertama meninggalnya Rasulullah SAW., yaitu pada peristiwa Saqifah, perang Jamal, perang Siffin, dan tragedi Karbala.

Secara historis, peristiwa Saqifah adalah peristiwa yang tak terpisahkan dengan kemunculan Syi'ah, sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa dengan terangkatnya Abu Bakar al-Shiddiq, ada sebagian kelompok yang merasakan bahwa hak kekuasaan Ali ibn Abi Thalib telah terampas. Sejarah mengungkapakan bahwa pada waktu itu umat Islam terbagi menjadi tiga kelompok, yaitu kelompok Anshar yang mencalonkan Saad ibn Ubadah, golongan Muhajirin mencalonkan Abu Bakar, dan Bani Hasyim mencalonkan Ali ibn Abi Thalib.[10] Ini dapat dikatakan cikal bakal tumbuhnya golongan Syi'ah. Kalau dikembalikan pada penetapan istilah Syi'ah di atas golongan atau faksi yang menginginkan 'Ali dan keturunannya menjadi khalifah, maka peristiwa di Saqifah Bani Sa'idah (632 M) adalah awal dari kelahiran Syi'ah yang sekaligus menjadi awal kekalahan mereka. Sistem pemilihan khalifah pada saat itu dan kondisi sosiologis yang benar-benar tidak menguntungkan pihak 'Ali, di mana pemilihan itu didasarkan pada sistem lama, yaitu mengikuti budaya patriarchal state, yang memperhatikan masalah umur dan kelebihan-kelebihan individu yang dimiliki.[11] Di samping itu, para pendukung 'Ali yang mayoritas berasal dari Arab Selatan banyak yang menyeberang ke pihak Abu Bakar karena terjadi perpecahan di dalamnya.[12]

---

[9] Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, terj. Abdurahman Dahlan dan Ahmad Qarib, "Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam", (Jakarta: Logos Publishing House, 1996), 34

[10] Siddiq, *Syi'ah dan Khawarij*, 9

[11] Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Daulah al-Fatimiyah,* (Mesir: Multazamah, 1958), 3

[12] S.H.M. Jafri, *Dari Saqifah sampai Imamah,* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1985), 41

Teori lain mengatakan bahwa golongan Syi'ah muncul pada saat pemerintahan Usman ibn Affan dan berkembang pada masa pemerintahan Ali ibn Abi Thalib. Pada masa ini dapat disebutkan sebagai zaman pertama kalinya terjadi perang saudara, dan sekaligus zaman ini dapat juga disebut sebagai zaman baru dalam sejarah perkembangan Syi'ah.[13]

Setelah Ali wafat (41H/661M) terjadilah pertarungan berebut kekuasaan antara pendukung Ali ibn Abi Thalib dengan pendukung Muawiyah ibn Abi Sofyan yang jika dilihat dari segi lokasi pendukung merupakan pertarungan antara penduduk Irak (Ali) dengan penduduk Syiria (Muawiyah). Orang-orang Kuffah menuntut agar jabatan keimanan tetap dipegang oleh keluarga Ali ibn Abi Thalib (*ahl al-Bait*). Mereka merealisasikan tuntutannya dengan mengangkat Hasan putra Ali ibn Abi Thalib sebagai khalifah (imam). Peristiwa pengangkatan Hasan sebagai khalifah ini yang menjadi awal doktrin politik Syi'ah.[14]

Setelah Husain wafat di padang Karbala, kelompok Syi'ah terpecah menjadi dua sekte, penyebabnya ialah karena Husain tidak meninggalkan putra yang telah dewasa. Maka timbul pertanyaan apakah putra yang belum dewasa berhak (sah) untuk menduduki jabatan imam. Golongan pertama mengatakan sah karena dalam keadaan darurat, sebab Ali tidak meninggalkan putra atau keturunan lain dari garis keturunan Nabi melalui Fatimah. Golongan ini dinamakan golongan Imamiyah. Golongan kedua mengatakan tidak sah, oleh karena itu mereka mencari putra Ali yang lain yang telah dewasa, walaupun dalam diri orang itu tidak mengalir darah Nabi Muhammad SAW, hingga akhirnya mereka menemukan putra Ali yang lain, yaitu Muhammad Ali Hanafiah yang lahir dari seseorang perempuan dari kalangan Bani Hanafiah. Golongan ini dinamakan Kaisaniyah.[15] Dari kedua golongan ini kemudian berkembang menjadi beberapa sekte.

---

[13] Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, 34
[14] Fazlur Rahman, *Islam*, (New York: Anchor Books, 1988), 208
[15] Siddiq, *Syi'ah dan Khawarij,* 11

B. Sekte-sekte Aliran Syi'ah dan Pandangan Kalamnya

Al-Baghdadi (wafat 429 H) pengarang kitab *Al-Farqu baina al-Firaq*, membagi Syi'ah dalam empat kelompok besar yaitu: Ghulat (ekstremis), Zaidiyah, Ismailliyah, dan Isna 'Asyariyah. Perpecahan dalam kelompok Syi'ah itu terjadi lebih disebabkan oleh karena pebedaan prinsip keyakinan dalam persoalam *imamah*, yaitu pada pergantian Imam.[16] Kedudukan Imam dalam aliran Sy'iah menjadi sangat penting, karena tugas dan tanggung jawab seorang Imam hampir sejajar dengan kedudukan Nabi. Imam bagi Sy'iah memiliki kewajiban menjelaskan makna Alquran, menjelaskan hukum syariat, mencegah perpecahan umat, menjawab segala persoalan agama dan teologi, menegakkan keadilan, mendidik umat dan melindungi wilayah kekuasaan.[17]

1. Syi'ah Ekstrimis (Ghulat)

Dipenghujung pemerintahan Khalifah Usman (644-656M), gerakan- gerakan Syi'ah mulai tampil dipermukaan dan menjadi suatu gerakan yang kuat. Dalam situasi yang tidak menentu, ditambah lagi tersebarnya fitnah ke khalifah Usman, tiba-tiba muncul sosok pria masuk Islam bernama Abdullah ibn Saba'.[18] Dengan mencermati kondisi seperti itu, Abdullah ibn Saba' memicu untuk melahirkan gagasan yang bisa dijadikan dasar dalam rangka menarik perhatian masyarakat Islam saat itu.

Abdullah ibn Saba' menindaklanjuti gagasan-gagasannya dengan berlindung dibalik kebesaran Islam, kemudian mengambil dua langkah penting dengan dua sasaran pokok, yaitu:

a. Mengorganisir kaum oposisi dengan slogan mencintai serta mendukung *ahl al-bait* dengan tujuan terciptanya simpati dari kaum muslimin.

[16] Raszidi, *Apa Itu Shiah?* (Jakarta: Harian Umum Pelita, 1984); Shihab, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah: Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*. (Tangerang: Lentera Hati, 2007), 66

[17] Ja'far Subhani, *Syiah: Ajaran dan Praktiknya*. (Jakarta: Nur Al-Huda, 2012), 159-160

[18] Abdullah ibn Saba' diduga keras berasal dari kelompok pendeta Yahudi yang sengaja masuk Islam untuk memasukkan pikiran-pikiran Yahudinya dengan tujuan menghancurkan umat Islam dari dalam. Abd. Mu'in al-Namr, *Sejarah dan Dokumen-dokumen Syi'ah*, (t.tp: t.p; 1988), 50

b. Mengadakan asimilasi pendapat dari filsafat dalam alam fikiran Syi'ah, membuat riwayat-riwayat, hadis-hadis serta menaburkan benih-benih pikiran sesat kemudian dianggap sebagai pandangan Syi'ah.[19]

Pada perkembangan sejarahnya, ia tercatat sebagai peletak batu pertama paham Assaba'iyah yang dikenal dengan mazhab Syi'ah ekstrim (Ghulat). Keekstrimannya dapat dipahami ketika dialog Ali dengan Abdullah ibn Saba'. Abdullah ibn Saba' berkata kepada Ali: "*anta-anta* yaitu *anta Allah*." Maksud kata-kata ini adalah engkaulah (sayyidina Ali sesungguhnya bersifat Tuhan). Mendengar kata-kata tersebut Ali tersentak dan marah kemudian Abdullah ibn Saba' diasingkan ke Madain.[20] Agaknya Syi'ah golongan ekstrim ini terlalu berlebihan menempatkan seseorang pada posisi yang tidak semestinya. Hal ini dapat dipahami ketika mengangkat Ali ke derajat kenabian dan ke derajat ketuhanan, bahkan menjadikan Ali lebih tinggi dari Nabi Muhammad SAW.[21]

Dengan mengamati pernyataan tersebut, tampak telah menyimpang dari akidah yang sebenarnya. Sebab sebagaimana ekstrimnya seseorang dalam mengungkapkan rasa cinta atau dukungannya terhadap seseorang tidak mungkin menempatkannya di atas kenabian, terlebih lagi menempatkannya ke derajat ketuhanan. Sebab, di satu sisi bertentangan dengan kaidah kalamiyah.[22] Dan pada sisi lain telah meruntuhkan akidah yang tersusun rapi. Sayyidina Ali pernah berkata: "akan binasa siapa yang melampaui batas dalam mencintaiku."[23] Kalimat ini memberikan isyarat larangan pemujaan terhadap diri Ali. Selanjutnya, Syi'ah Ghulat sebetulnya tidak layak disebut sebagai Syi'ah atau dengan kata lain mereka tidak punya kewenangan untuk memakai kata

[19] M. Tahir A. Muin, *Ilmu Kalam* (Yogyakarta: t.p, t.th.), 90
[20] al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 174
[21] Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, 41
[22] Kaidah *kalmiyah* adalah satu sistem alat pikir yang digunakan oleh sahabat Rasulullah saw. dalam menempatkan sesuatu pada tempatnya. Dengan dasar wawasan *kalamiyah* mereka mengurut: (1) Tuhan, (2) Nabinya, (3) Kelompok manusia secara umum.
[23] Abd. Husain Syarafuddin al-Musawi, *Al-Fusul al-Muhimmah fi Ta'rif al-Ummah,* alih bahasa Muhlia dengan judul *Isu-isu Penting Ikhtilaf Sunni Syi'ah*, (Bandung: t.p., 1991), 58

Syi'ah bahkan lebih tegas lagi, mereka dinilai telah keluar dari Islam itu sendiri.[24]

Pada perkembangan sejarah selanjutnya, Syi'ah Ghulat ini terpecah beberapa golongan. Al-Syahrastani membagi Syi'ah Ghulat ke dalam 11 (sebelas) golongan yaitu: 1) al-Saba'iyah, 2) al-Kamiliyah, 3) al-Ba'iyah, 4) al-Mughiriyah, 5) al-Mansuriyah, 6) al-Khattabiyah, 7) al-Kayaliyah, 8) al-Hisyamiyah, 9) al-Nu'maniyah, 10) al-Yunusiyah, dan 11) al-Nusairiyah.[25]

2. Syi'ah Al-Zaidiyah

Syi'ah tidak mengalami perpecahan selama masa tiga imam, yaitu Ali ibn Abi Thalib. Hasan ibn Ali dan Husain. Akan tetapi, setelah terjadinya peristiwa Karbala dengan menewaskan Husain tanggal 10 Muharram 68 H/687M, maka mulailah timbul perpecahan. Kelompok pertama berpendirian bahwa imam keempatlah putra Husain yaitu Ali Zainal ibn al-Sajjaah. Kendati pun ia belum dewasa, karena keadaan darurat sebab Ali tidak meninggalkan keturunan dari garis Nabi Muhammad SAW melalui Fatimah al-Zahra. Sementara kelompok kedua percaya bahwa imam keempat adalah putera Ali ibn Abi Thalib yang telah dewasa yakni Muhammad ibn Hanifah putera Ali ibn Abi Thalib yang dilahirkan dari seorang perempuan dari Bani Hanafiah. Jadi secara heriditas ia tidak mempunyai hubungan darah dengan Nabi saw. Golongan ini disebut Kaisaniyah.[26] Setelah kematian imam al-Sajjadah terjadi lagi kemelut dalam tubuh Syi'ah, kelompok pertama memilih putera al-Sajjadah yang bernama Muhammad al-Baqir sebagai imam kelima. Sementara imam kedua memilih Zaid al-Syahid putera al-Sajjadah yang lain yang dikenal dengan Syi'ah Zaidiyah.[27]

---

[24] A. Syalabi, *Mausuat Tarikh al- Islamiy wa al-Hadarat al-Islamiyah*, alih bahasa Muhtar Yahya dengan judul, *Sejarah dan Kebudayaan Islam* (Jakarta: Jaya Murni, t.th), 129

[25] al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 174-188; Bandingkan dengan Abu al-Hasan al-Asy'ari, *Maqalat al- Islamiyyin*, (Kairo: Makatabah al-Nahdah al-Misriyah,, 1950), 66-86

[26] Duncan Mc. Donald, *Dahorment of Muslim Theology*, 3

[27] Munawir Syazali, *Islam dan Tatanegara, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1990), 212

Golongan Zaidiyah mengusung Zaid sebagai imam kelima pengganti Ali Zaenal Abidin. Zaid sendiri adalah seorang ulama terkemuka dan guru dari Imam Abu Hanifah dan merupakan keturunan Ali bin Abi Thalib dari sa- nad Ali Zaenal Abidin bin Husain. Syi'ah Zaidiyah adalah golongan yang paling moderat dibanding- kan dengan sekte-sekte lain dalam Syi'ah. Paham yang diajarkan oleh Syi'ah Zaidiyah dipandang paling dekat dengan paham keagamaannya dengan aliran Ahlus Sunnah Wal Jama'ah.[28]

Dengan demikian, Syi'ah Zaidiyah adalah penisbahan kepada pendirinya Zaid ibn Ali Zainal Abiin ibn Husain Ibn Ali bin Abi Thalib. Ia lahir di Madinah tahun 80H dan wafat tahun 122H. Zaid di bai'at di Kuffah pada masa kekhalifahan Hisyam ibn Abd. Malik.[29] Dalam perjalanan sejarahnya kelompok Syi'ah ini mengalami berbagai tekanan dan provokasi dari pihak penguasa (Dinasti Umayah). Akibat pendirian mereka yang mengharuskan berjuang untuk merebut kekuasaan. Hal ini dapat dilihat pada perjuangan yang mereka lakukan seperti pada pertempuran melawan pasukan Yusuf ibn Umar. Di mana pertempuran ini diakhiri dengan wafatnya imam Zaid oleh ganasnya pasukan pemerintah di Kudasat.[30] Putera Zaid bernama Yahya menggantikan kedudukan ayahnya, ia menyusun kekuatan kemudian mengumumkan pemberontakan tapi akhirnya ia pun menemui nasib yang sama dengan ayahnya. Ia tewas dan dibakar pada tahun 125 H. (masa pemerintahan Malik ibn Yazid). Penggantinya Muhammad Ibn Abdullah ibn Hasan ibn al-Hasan (cucu Nabi Muhammad SAW) yang wafat di ujung pedang Isa Ibn Mahan (pasukan al-Mansur). Penggantinya yaitu saudaranya yang bernama Ibrahim yang juga tewas dalam sebuah pemberontakan terhadap khalifah al-Mansur pada tahun 145 H.[31]

---

[28] Shihab, *Sunnah-Syiah*, 82; Rasyidi, *Apa Itu Shiah?,* 52

[29] Ali Mustafa al-Gurabi, *Tarikh al-Islamiyah wa Nasyat Ila Kalam* (Kairo: Muhamad Ali Sabih Press, t.th.), 289

[30] Mustafa Muhammad al-Syakh'ah, 187

[31] Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 156

Kekosongan pemimpin dalam aliran Zaidiyah ini sempat menimbulkan kekacauan hingga munculnya Nasir al-Utrusi seorang keturunan saudara laki-laki Zaid dari Khurasan. Karena dikejar-kejar oleh penguasa, maka ia lari ke Mazandaran di Tabaristan di mana penduduknya masih belum beragama Islam. Berkat usahanya, ia berhasil menarik sebagian besar penduduknya masuk Islam dan mereka menganut paham Zaidiyah. Ia dijadikan imam Zaidiyah sampai beberapa keturunan.[32]

Menurut Abd. Wahid Wafi, Syi'ah Zaidiyah ini merupakan mazhab terbesar di Yaman Utara. Imam-imam yang mengikuti mazhab Zaidiyah berketurunan sampai pada Yahya Hamid al-Din di Yaman. Ia adalah seorang khalifah umat Islam dan dinyakini sebagai keturunan Zaid. Sampai zaman ini mayoritas penduduk Yaman Utara pengikut mazhab Zaidiyah khususnya golongan terkemuka.[33] Zaidiyah menetapkan bahwa imamah berasal dari keturunan Fatimah al-Zahra dan tidak mengakui selain dari keturunan puteri Rasulullah SAW tersebut. Sehingga menimbulkan implikasi penolokan terhadap keimanan Muhammad Ibn al-Hanafiah.[34]

Di samping itu, menurut Zaidiyah seorang yang ingin menduduki jabatan imam harus berjuang untuk mendapatkan jabatan tersebut. Karena itu golongan ini mengencam keras imam yang fasif tanpa ada perjungan. Menanti dukungan bukanlah suatu sikap yang pantas bagi seseorang yang menyatakan dirinya berhak menduduki jabatan imam, itulah sebabnya Zaid menolak hak Muhammad al-Baqir dan hak ayahnya sebagai imam.[35] Zaidiyah memperbolehkan semua keturunan Fatimah, baik dari Hasan maupun Husain dengan syarat berilmu, bertaqwa,

---

[32] Siddiq, *Syi'ah dan Khawarij,* 10

[33] Ali Abd. Wahi Wafi. dari dua tulisannya yang berjudul *Gurbal al-Islam dan Aimmat al-Arabat wa al-Mazhab al-Islamiyah al-Ukhra al-Baqiyat wa al-Manqudat,* diterjemahkan oleh Rifyah Ka'bah dengan judul *Perkembangan Mazhab dalam Islam* (Jakarta: Minaret, 1987), 29

[34] Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam III*, (Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994), 8

[35] Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 154

ringan tangan, berani dan berkampanye serta berjuang untuk mendapatkan keimanannya itu.[36]

Mengenai kedudukan Ali ibn Abi Thalib dan para khalifah sebelumnya, Zaid berpendapat bahwa Ali ibn Abi Thalib adalah sahabat Rasulullah SAW yang terbaik, akan tetapi khalifah diserahkan kepada Abu Bakar demi kemashalatan umat.[37] Hal ini, didukung oleh pemikiran yang rasional dan moderat sebagaimana dalam ungkapan di atas, maka wajar golongan ini tidak mengklaim kafir teradap khalifah Abu Bakar, Umar, dan Usman yang sering disebut merampas hak Ali sebagaimana paham sekte-sekte Syi'ah lainnya.

Menurut Zaidiyah kekhalifahan mereka itu sah, karena mereka diangkat oleh kesepakatan umat dalam waktu dan kondisi yang memerlukan kepemimpinan mereka. Hal ini sesuai dengan konsep imamah Zaidiyah yang mengakui adanya khalifah yang "utama" sekalipun ada yang "lebih utama". Pengakuan Zaidiyah tentang sahnya khalifah selain Ali ibn Abi Thalib mendapat reaksi keras dari Kuffah karena mereka tetap tidak mengakui khalifah selain Ali ibn Abi Thalib, golongan ini sangat menentang pendapat Zaid tersebut dan menolaknya. Golongan ini dinamai Rafidah (golongan yang menolak).[38]

Selain dengan persyaratan yang ditetapkan Zaid untuk jadi imam, maka ia sendiri memenuhi pensyaratan tersebut. Ia berusaha untuk menjadi orang alim, berpengetahuan yang luas, memiliki keberanian. Zaid sama sekali menolak adanya yang maksum dan menurutnya tidak ada imam dalam kegelapan dan tersembunyi yang diliputi oleh misteri.[39] Dari sini kita dapat

[36] Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 155

[37] Perang yang terjadi pada masa Rasulullah saw. belumlah berselang lama, perang Abi ibn Abi Thalib belumlah kering dari tetesan darah kaum muslimin, Quraisy dengan lain-lain, karenanya Ali ibn Abi Thalib tidak akan disenangi, karenanya lebih tepat khalifah tersebut dijabat oleh seorang yang lebih lunak, penyantun, lebih tua dan lebih dekat pada Nabi saw. Lihat Ahmad Amin, *Dhuha Islam* (Kairo: Maktabat al-Nahdah al-Misriyah, 1972), 27

[38] Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 154

[39] Munawir Syazali, *Islam dan Tatanegara,* 313

mengetahui bahwa Zaid tidak mengaku imam Mahdi yang misteri dan jauh dari logika Zaid, sebagaimana pendapat sekte Kaisaniyah.

Ada kemungkinan pemikiran rasional Zaid tersebut dipengaruhi pemikiran Wazil ibn Ata', salah seorang gurunya dalam memahami obsesinya untuk mendalami dan menuntut ilmu pengetahuan. Dari sinilah Zaid dapat menyerap beberapa konsep dalam ilmu kalam dan Zaid sendiri memberi keleluasaan berijtihad kepada pengikutnya. Karenanya tidak heran dari golongan ini lahir para mujtahid di bidang fikih seperti Hasan ibn Zaid bin Muhammad ibn Isma'il, al-Qasim ibn Ibrahim al-Alaqi.[40] Di samping itu, Zaidiyah juga menolak konsep *taqiyah* yaitu sikap kehati-hatian atau menyembunyikan identitas dan tidak terus terang di depan lawan. Juga menolak paham ismah yaitu kenyakinan bahwa para imam dijamin oleh Allah dari bentuk salah, lupa dan dosa. Juga tentang paham *istitar* atau *ikhtifa'* yaitu imam ketika dalam keadaan mati merahasiakan identitas diri.[41]

Mencermati paham-paham Zaidiyah tersebut di atas, maka tampak semua doktrin Syi'ah Zaidiyah bertolak belakang dari Syi'ah lainnya kecuali dalam hal Ali ibn Abi Thalib sebagai orang yang mulia dan juga memiliki hak setelah Rasulullah SAW. Zaidiyah dalam mengembangkan ajarannya maupun keyakinannya tidak didominasi unsur emosional sebagaimana aliran lainnya yang selalu mengungkit-ungkit masa silam yang penuh dengan tragedi. Akan tetapi, kejernihan berpikir dalam menerapkan logika menjadi landasan kelompok ini dalam menyebutkan ajarannya.

Dalam perkembangan selanjutnya, Syi'ah Zaidiyah mulai melemah karena banyaknya kritikan-kritikan akibat paham dan doktrinnya yang berbeda dengan Syi'ah lainnya. Faktor lain yang tidak menyebabkan kelemahannya golongan ini adalah karena

[40] Ahmad Amin, *Dhuha Islam*, 276

[41] Allamah M.H. Thabathaba'i, *Shi'ate Islam*. Alih bahasa Johan Efendi dengan judul *Islam Syi'ah Asal Usul dan Perkembangannya*, (Jakarta: Tempret, 1993), 291

mereka suka dan bersedia mengangkat senjata dalam medan perang, terutama terhadap pemerintahan yang mereka anggap zalim. Karena itu beberapa pemimpin Zaidiyah selalu wafat dalam peperangan.

3. Syi'ah Isna Asy'ariah

Penamaan Syi'ah Isna Asyariah ini terambil dari apa yang ditujukan oleh jumlah imam yang mereka percayai, yakni 12 (dua belas) imam terakhir.[42] Ada juga yang menyebut sekte ini sebagai Imamiyah, karena Ali ibn Abi Thalib dan keturunannya yang berhak menjadi imam, serta percaya bahwa umat manusia harus selalu mempunyai imam dan mereka percaya akan datangnya imam Mahdi setelah bersembunyi beberapa saat lamanya.

Adapun jumlah dua belas imam yang dipercayai sebagai berikut:

1. Hasan ibn Ali ibn Abi Thalib
2. Zainal Abidin ibn Husain
3. Muhammad ibn Ali Baqir
4. Ja'far Muhammad Sabiq
5. Musa bin Ja'far al-Kadim
6. Ali ibn Musa
7. Al-Ridha
8. Muhammad ibn al-Jawad
9. Ali bin Muhammad
10. Al-Hadiy
11. Al-Hasan ibn Ali al-Azkariy
12. Muhammad bin Hasan al-Munthasar (al-Mahdi).[43]

Pada Muhammad ibn Hasan al-Munthasar (al-Mahdi) berhentilah rangkaian imam-imam nyata. Karena al-Mahdi tidak meninggalkan keturunan. Ia diyakini bersembunyi dari pandangan umum hanya dapat ditemui oleh orang-orang khusus. Dalam perjalanan sejarahnya Syi'ah Imamiyah terpecah menjadi dua sekte,

[42] Siddiq, *Syi'ah dan Khawarij*, 15
[43] Ihzan Ilahi Dzaher, *al-Syi'ah wa al Tasyim*, 269

yaitu Syi'ah Isma'iliyah dan Syi'ah Istna Asy'ariyah. Perpecahan ini terjadi setelah meninggalnya imam Ja'far Muhammad Sadiq. Syi'ah Isma'iliyah berpandangan bahwa imam yang ketujuh adalah jatuh pada Ismail dan inilah imam-imam yang nyata. Karena itu, sekte ini juga disebut dengan Syi'ah Sabe'i.[44]

Sedangkan sekte Syi'ah Istna Asy'ariyah berpendapat bahwa Ja'far Muhammad Sadiq tidak pernah menyerahkan jabatannya kepada putranya yang tertua yaitu Ismail, tetapi jabatan itu diserahkan kepada Musa ibn Ja'far al-Qadim. Alasannya adalah Ismail telah meninggal lebih awal dari pada ayahnya, jadi tidak logis kalau imam diserahkan kepada yang lebih dahulu meninggal, dan bahwa imam Ja'far sampai akhir hayatnya tetap memegang imam, karena itu Ismail tidak berhak mendapat jabatan imam.[45]

4. Syi'ah Ismailiyah

Sekte Ismailliyah dan Isna 'Asyariyah dapat digolongkan dalam Syi'ah Imamiyah, karena keduanya mengakui bahwa pengganti Ali Zaenal Abidin (Imam keempat) adalah Abu Ja'far Muhammad al-Baqir (Imam kelima). Kemunculan sekte Ismailliyah dan Isna 'Asyariyah ini terjadi setelah wafatnya Abu Abdullah Ja'far Sadiq (Imam keenam) pada tahun 148 H. Sekte Ismailliyah menyakini bahwa Ismail, putra Imam Ja'far ash-Shadiq, adalah imam yang menggantikan ayahnya sebagai Imam ketujuh. Ismail sendiri telah ditunjuk oleh Ja'far ash-Shadiq, namun Ismail wafat mendahuli ayahnya. Akan tetapi satu kelompok pengikut tetap menganggap Ismail adalah Imam ketujuh. Kepercayaan pada tujuh Imam Syi'ah yang terhenti pada Ismail putra Ja'far ash-Shadiq, menjadikan Syi'ah Ismailliyah disebut juga Syi'ah As-Sab'iyah.

Dalam beberapa riwayat, dikemukakan bahwa Imam Ja'far telah berupaya untuk meyakinkan kelompok Syi'ah yang menyakini bahwa Ismail belum wafat. Menurut Ja'far, Ismail putranya adalah benar-benar meninggal secara jasad, yaitu

[44] Siddiq, *Syi'ah dan Khawarij,* 16
[45] Siddiq, *Syi'ah dan Khawarij,* 17

hilangnya ruh dari badan. Akan tetapi masih saja ada kelompok yang meyakini Ismail tidak mati sebagaimana diperlakukan dengan Nabi Isa. Ismail akan hadir kembali sebagai penyelamat umat di akhir zaman. Syi'ah Ismailliyah juga diberi gelar dengan al-Batiniyah, karena kepercayaan bahwa Alquran dan Sunnah mempunyai makna lahir dan makna batin (tersembunyi). Syi'ah Ismailliyah ini pada masa-masa setelah Imam Ja'far mengalami banyak cabang, di antaranya: kelompok Druz, Ismailliyah Nizary, dan Ismailliyah Musta'ly.[46]

C. Inti Aqidah Kaum Syi'ah

1. Konsep Al-Imamah

Istilah *imamah* berasal dari kata *imam* yang berarti pemimpin. Jadi, *imamah* berarti kepemimpinan.[47] Dan pada uraian yang lain dapat dijumpai kata *imam* sinonim dengan khalifah. Ali Syariati menjelaskan bahwa *imamah* dalam mazhab pemikiran Syi'ah adalah kepemimpinan progresif dan revolusioner yang bertentangan dengan rezim-rezim politik lainnya, guna membimbing manusia serta membangun masyarakat di atas pondasi yang benar dan kuat, yang kekal mengarahkan manusia menuju kesadaran, perubahan dan kemandirian dalam mengambil keputusan.[48] Ibnu Khaldun mengemukakan bahwa sesungguhnya masalah imam bukan bagian dari kemashalatan umum yang dapat diserahkan kepada pendapat umat untuk menentukan siapa yang akan memegangnya. Imamah merupakan sendi agama dan prinsip Islam. Seorang Nabi tidak boleh melalaikan dan menyerahkan kepada umat, tetapi wajib menentukan imam untuk umat.[49]

Bagi Syi'ah Imamah, khalifah adalah suatu kepentingan agama bukan hanya kelayakan politik semata. Lembaga keimanan

[46] Shihab, *Sunnah-Syiah*, 73-78; Nursaymsuriati, *Berkelanjutan dan Perubahan Tradisi Keagamaan Syiah (Studi Masyarakat Santri YAPI Bangil Pasuruan)*. (Thesis Pascasarjana UIN Malang, 2011), 24-36

[47] Allamah M.H. Thabathaba'i, *Shi'ate Islam*. Alih bahasa Johan Efendi dengan judul *Islam Syi'ah Asal Usul dan Perkembangannya*, (Jakarta: Tempret, 1993), 291

[48] Ali Syariati, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi,* (Bandung: Mizan, 1995), 65

[49] Ihzan Ilahi Dzaher, *al-Syi'ah wa al Tasyim*, 303

adalah suatu rukun agama fundamental yang sama pentingnya al-Qu'ran dan al-Sunnah. Tanpa adanya seorang imam, bukan saja dunia akan hancur, bahkan dunia ini sendiri tidak pernah ada. Imam, apakah dia atau dia tersembunyi adalah seorang hujaj wakil Tuhan di bumi, sejak dari zaman Adam as, sampai hari kiamat harus selalu ada seorang imam. Jika tidak ada imam, maka tidak ada penyembahan kepada Tuhan di bumi, sebab cara penyembahan kepada Tuhan haruslah belajar dari imam, hanya dengan perantaraan seorang imam sajalah, maka Tuhan dapat dikenal. Inilah yang mereka maksud bahwa tanpa kehadiran seorang imam di bumi, maka dunia akan hancur, mereka berpendapat bahwa imam adalah seorang yang ma'sum, suci dari dosa.[50]

Dalam doktrin Syi'ah selain Zaidiyah, pengangkatan seorang imam adalah hak suci Tuhan, bukan berdasarkan prinsip pemilihan demokratis. Setiap imam sejak dari Ali ibn Abi Thalib adalah orang-orang yang mengaku jabatan berdasarkan dengan *nash* dan *wasiat*, orang yang diangkat dinamakan manshus. Ali ibn Abi Thalib diangkat oleh Nabi Muhammad SAW, imam sesudah Ali ibn Abi Thalib diangkat oleh Ali ibn Abi Thalib, sedang imam-imam berikutnya diangkat oleh imam pendahulunya.

Konsep *imamah* adalah merupakan salah satu ajaran yang paling banyak dibicarakan pada golongan Syi'ah.[51] Dalam ajaran Syi'ah dikemukakan bahwa keberadaan imam itu adalah wajib dan merupakan keharusan agama bahkan bahwa dunia akan hancur tanpa adanya imam.[52]

Penganut Syi'ah berpaham bahwa konsep imamah meliputi tiga aspek, yaitu: (1) Pemberi petunjuk; (2) Pemimpin umat, dan (3) Pengganti kedudukan Nabi dalam menyampaikan ajaran Islam.[53] Tampaknya bagi penganut Syi'ah berkenyakinan bahwa masyarakat Islam sangat membutuhkan ketiga aspek tersebut.

[50] Siddiq, *Syi'ah dan Khawarij,* 62
[51] Amin, *Dhuha Islam*, 212
[52] Siddiq, *Syi'ah dan Khawarij,* 5
[53] Allamah M.H. Thaba'taba'i, *Shi'ate Islam*, 173

Karenanya kehadiran seorang imam di tengah-tengah mereka merupakan suatu hal yang sangat penting, dan tidak hanya bermakna dunia, melainkan juga bermakna spiritual. Dengan berpijak pada tiga aspek tersebut ditambah dengan makna spiritual, maka yang berhak menjadi imam setelah Nabi Muhammad wafat adalah Ali. Ali adalah penerima wasiat dari Nabi yang diberikan berdasarkan nas. Oleh sebab itu, tidak dapat diganggu gugat. Ketaatan terhadapnya dan anak keturunannya dituntut mutlak sebab sama dengan taat kepada nabi dan pemerintah Tuhan.[54]

Syi'ah Ghulat dikenal terlalu berlebihan terhadap hak-hak keimamahan sehingga mengantarnya keluar batas-batas makhluk dan menghukumkan hukum-hukum ketuhanan dan terkadang menyerupakan imam dengan Tuhan dengan makhluk.[55] Akibat dari konsep-konsep ketuhanan tersebut, al-Mansuriyah juga tergiring untuk berpendapat bahwa Ali adalah potongan yang turun dari langit dan yang turun dari langit adalah Tuhan.[56] Dalam pemahaman mereka bahwa ruhnya Ali terus-menerus menjelma dari imam ke imam sampai ke imam Mahdi yang ditunggu-tunggu. Menurut Marshal QS. Hudgson bahwa penjelmaan atau metempsikosis adalah sama yang dianut orang-orang Tibet terhadap Dalai Lamanya.[57]

Dalam konteks imamah, Abdullah ibn Saba' (tokoh al-Saba'iyah) menyatakan bahwa jabatan khalifah sebenarnya adalah milik Ali. Oleh karena itu, orang-orang yang menduduki jabatan kekhalifahan sebelum Ali telah bertindak merampas jabatan dengan nyata. Dan barangsiapa yang memberikan bai'atnya atas dasar itu maka ia zalim dan sesat. Dan sekaligus tindakan itu telah menghalangi atau mencegah imam yang benar (Sayyidina Ali) memperoleh haknya.[58]

---

[54] Siddiq, *Syi'ah dan Khawarij,* 85

[55] Kamil Mustafa al-Saibi*, al-Silah bayn al-Tasawwuf wa al-Tasayyu* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th), 123

[56] Shiddiq, *Syi'ah dan Khawarij,* 69

[57] Marshal QS. Hudgeon, *The Order of Assasin* (t.tp: Graven Hege Monton & Co., 1955), 8

[58] Abu a'la al-Maududi*, al-Khilafah wa al-Mulk*, alih bahasa Muhammad al-Baqir *Khilafah dan Kerajaan*, (Bandung: Mizan, 1990), 274

Menurut al-Kamiliyah (kelompok Abi Kamal) bahwa imamah yaitu cahaya yang berpindah-pindah dari seseorang kepada orang lain. Apabila cahaya tersebut pada diri seseorang, maka ada kalangan berbentuk kenabian dan pada orang lain hanya berbentuk imamah. Dan imamah itu sendiri dapat berganti kenabian.[59] Kepercayaan seperti ini didasarkan atas *tanasuq*, yaitu bahwa ruh dapat berganti badan. Mereka yakin bahwa ruh Tuhan awalnya berada pada tubuh Adam kemudiaan berpindah ke tubuh anaknya dan seterusnya.[60]

Menurut al-Khattabiyah (kelompok Abi al-Khattab, Muhammad ibn Abi al-As'adi al-Ajdar) bahwa imam-imam adalah nabi-nabi kemudian Tuhan. Ketuhanan itu adalah cahaya yang ada pada imamah. Konsep ini memberikan pengertian kepada kita bahwa dalam hal ini imamah terkandung unsur-unsur ketuhanan.

Dalam pandangan al-Ba'iyah (kelompok al-Ba'bin Dira'i al-Dausi) bahwa Ali sesungguhnya lebih utama dari nabi Muhammad saw. Dan mereka mendakwahkan yang diutus sebenarnya Ali bukan nabi Muhammad SAW. Demikian juga Ali dipersamakan dengan Tuhan. Bahkan golongan ini mencaci Nabi Muhammad dan mengatakan bahwa Muhammad diutus untuk menyampaikan kepada Ali tetapi dia menyeru untuk dirinya sendiri.[61] Apabila konsep al-Ba'iyah didekati dengan barometer akidah, maka dapat dinyatakan hal itu sangat menyimpang. Bahkan telah meruntuhkan akidah yang tertanam kokoh di hati setiap muslim, terlebih lagi pada konsepnya yang memuliakan Ali dari pada Nabi Muhammad dan mempersamakan Ali dengan Tuhan. Sekali lagi, konsep ini terlalu jauh menyimpang dari akidah yang sesungguhnya.

Berpijak pada uraian tersebut dapat dipahami bahwa konsep imamah mengandung unsur ketuhanan. Dan baik dalam kepada

[59] Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 174-175
[60] Muhammad Kamil Hasyim, *Hakikat Aqidah Syi'ah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1989), 6
[61] Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 174-175

ketuhanan itu dapat berpindah-pindah baik kepada nabi bahkan imam-imam lainnya. Dengan demikian, dalam pandangan mereka Ali adalah Tuhan yang selalu menjelma dalam diri setiap imam sampai ke imam Mahdi.

2. Konsep Taqiyah

Klaim keturunan bagi jabatan imamah berdasarkan doktrin nash dan wasiat, sebagaimana dirincikan oleh Imam Ja'far sebelumnya yang menekankan kepada kesucian *Ahl al-Bait* sebagai kualitas yang diwariskan dan terbatas pada anak-anak Fatimah yang diangkat menjadi imam, secara tidak langsung hal tersebut menolak klaim seluruh Hasyimiyah lainnya, baik Alawiyah maupun Abbasiyah. Tentu saja klaim semacam itu telah menjerumuskan diri pada bahaya penyiksaan oleh pemerintahan Abbasiyah yang mengklaim diri juga sebagai pemimpin spiritual agama yang formal. Dengan demikian, muncullah doktrin taqiyah dengan penekanan bahwa taqiyah bukan saja suatu hal yang diperkirakan bahwa suatu kewajiban untuk melaksanakannya. Karena tugas menyelamatkan jiwa dari kebinasaan adalah kewajiban yang harus diutamakan. Dengan mempraktekkan taqiyah ini, mereka telah banyak menyelamatkan jiwa mereka.[62]

Dalam ungkapan lain yang meriwayatkan bahwa Abu Ja'far berkata: "taqiyah itu agamaku dan agama nenek moyangku. Tidak ada imam bagi orang yang tidak mempunyai taqiyah." Hal yang serupa juga diungkapkan oleh Abu Abdullah, "taqiyah adalah agama Allah, kemudian imam dan syekh al-Hadis mereka".[63]

Muhammad ibn Ali ibn Husain ibn Bawaihi al-Qummi sebagaimana dikutip oleh Nourouzaman Siddiq berkata: "bahwa keyakinan kami tentang taqiyah ialah bahwa dia itu adalah satu kewajiban. Barangsiapa yang meninggalkan taqiyah adalah sama dengan orang yang meninggalkan shalat sampai muncul kembali Imamah al-Qaim. Taqiyah adalah satu kewajiban

[62] Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 72

[63] Muhammad Kamil al-Hasyimi, *Aqidah al-Syi'ah fi al Mizan*, alih bahasa H.M Rasyidi, dengan judul *Hakikat Aqidah Syi'ah* (Jakarta : Bulan Bintang, 1999), 135

dan sama sekali tidak diperkenankan tidak melakukannya. Barangsiapa yang meninggalkan taqiyah sebelum kedatangan al-Qaim, sesungguhnya dia telah keluar dari agama Allah, dari garis Rasulullah dan Imam."[64]

Berdasarkan dari ungkapan yang dikemukakan di atas bila diamati secara cermat tentang perjalanan dan perkembangan Syi'ah yang sering mendapat tekanan, maka jelas bahwa konsep tersebut timbul sebagai keterpaksaan kondisi pada saat itu, jadi wajar apabila konsep taqiyah yang ditawarkan oleh Ja'far Sadiq dan Muhammad al-Baqir. Dengan demikian, wajar pula pada saat pemerintahan Abbasiyah, keturunan Ali dan Fatimah yang diilhami secara turun temurun berdasarkan wasiat atau nash dengan hak prerogatif untuk tidak mengumumkan diri secara terang-terangan. Sebagai keturunan dari *Ahl al-Bait* untuk menghindarkan kejaran khalifah Abbasiyah. Dasar konsep taqiyah bagi orang Syi'ah diambil pada firman Allah dalam QS. al-Imran [3]: 28,

لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن
يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ
وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ

> "Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali (teman, pemimpin, pelindung) dengan meninggalkan orang-orang mukmin Barangsiapa berbuat demikian niscaya ia lepaslah dari pertolongan Allah. Kecuali karena (niat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. Dan Allah memerintahkan kamu dari siksanya. Dan hanya kepada Allah tempat kembali."[65]

[64] Shiddiq, *Syi'ah dan Khawarij,* 72
[65] QS. al-Imran [3]: 28

Dan firman Allah dalam QS. al-Nahl [16]: 106,

مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ
مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ
غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ

> "Barangsiapa mengingkari Allah sesudah mengimaninya (dia mendapat kemurkaaan Allah), kecuali dia terpaksa untuk melakukan itu sedang hatinya masih tentram dalam keimanan; akan tetapi barangsiapa membuka dadanya untuk kekafiran, maka laknat Tuhan menimpa mereka dan baginya azab yang dahsyat."[66]

Dari kedua ayat tersebut, pada dasarnya tidak menyalahkan sikap terpaksa untuk menyembunyikan sesuatu demi memelihara diri dari sesuatu yang berbahaya. Dan konsep taqiyah dapat dipahami sebagai menyembunyikan sesuatu dari apa yang dirahasikan dengan berpura-pura mengikuti untuk hadir atau menjauhkan diri segenap bahaya.

3. Konsep Al-Mahdi (Imam Ghaib) dan Raja'ah

Konsep al-Mahdi adalah kepercayaan akan munculnya imam mahdi. Embrio dari kepercayaan akan datangnya al-Mahdi ini telah terbentuk sejak setelah Ali ibn Abi Thalib wafat yang disebabkan oleh Abdullah ibn Saba' yang mencanangkan bahwa Ali tidaklah wafat, tetapi yang terbunuh oleh Ibnu Muljam sebenarnya bukanlah Ali, tetapi Iblis yang menyerupakan diri sebagai Ali. Sedang Ali sekarang berada di awan. Guntur adalah suara hardikannya dan kilat adalah sinar cemetinya. Dia akan kembali menghalau si pembuat bathil dan durjana dengan tongkatnya yang bermata tiga (trisula). Dia akan mengisi bumi ini dengan keadilan dan kebesarannya yang sekarang ini penuh pemerkosaan dan penindasan.[67]

[66] QS. al-Nahl [16]: 106
[67] Shiddiq, *Syi'ah dan Khawarij,* 68

Harun Nasution mengungkapkan bahwa al-Mahdi adalah seorang yang diberi petunjuk. Yang dimaksudkan dengan imam Mahdi tersebut adalah Muhammad al-Qaim al-Munthazar, imam ghaib yang ditunggu bagi Syi'ah Istna Asy'ariyah yang menghilang buat sementara dan akan muncul di dunia sebagai al-Mahdi untuk memimpin umat, menegakkan keadilan menghancurkan kedzaliman dan membangun kembali kekuasaan mereka.[68] Berdasarkan hal tersebut, maka dapat dipahami bahwa al-Mahdi yang ditunggu kedatangannya oleh Syi'ah Istna Asy'ariyah ialah imam yang kedua belas, yaitu Muhammad al-Qaim al-Munthazar, berbeda dengan Syi'ah lainnya seperti Kaisaniyah atau Syi'ah Sab'iyah.

Sedang konsep al-Raja'ah adalah kembalinya imam yang tersembunyi. Pada saat sekarang, sang imam sedang berada dalam persembunyian (*Ghaihah*) yang diyakini akan kembali. Substansi klaim mereka ini didasarkan pada perjalanan sekelompok pemuda gua yang digambarkan oleh Allah dalam QS. Al-Kahfi [17]: 9-25. Doktrin *ghaibah* berintikan prinsip bahwa sang imam tidaklah wafat. Tuhan hanya menghilangkan dari penglihatan manusia. Tuhanlah yang memperpanjang hidupnya. Sewaktu-waktu dapat berkomunikasi dengan manusia berarti baru memulai tugasnya untuk melindungi manusia dari kejahatan.[69]

Dari beberapa pemikiran dan akidah Syi'ah yang telah dijelaskan di atas, terdapat perbedaan-perbedaan antara doktrin Syi'ah dan Ahlusunnah Wal Jamaah, di antaranya sebagai berikut.

Pertama, kelompok Syi'ah yang ekstrem, mengkafirkan para sahabat Nabi dan semua orang Islam yang mengikuti sahabat Nabi. Hal ini kuatkan oleh ungkapan al-Majlisi, seorang penganut Syi'ah: "Mereka (Abu Bakar, Umar, dan Utsman) adalah perampok-perampok yang curang dan murtad, keluar dari agama, semoga Allah melaknati mereka dan semua orang yang mengikuti mereka dalam bertindak jahat terhadap keluarga

[68] Ihzan Ilahi Dzaher, *al-Syi'ah wa al Tasyim,* 376
[69] Shiddiq, *Syi'ah dan Khawarij,* 71

Nabi, baik pada zaman dahulu maupun masa sekarang ini." Abu Bashir pernah menjelaskan, bahwasanya penduduk Makkah telah kufur kepada Allah secara terang-terangan, dan bahwa penduduk Madinah lebih jelek daripada penduduk Mekkah, bahkan lebih jelek tujuh puluh kali daripada penduduk Mekkah. Sementara Abu Ja'far pernah berkata, semua manusia (kaum muslimin) menjadi Ahlul Jahiliyah (murtad) kecuali empat orang saja: Ali, Miqdad, Salman al- Farisi, dan Abu Dzarr al-Ghiffari. Sementara al-Kulaini dalam kitabnya *Al-Kafi*, setiap orang yang tidak beriman kepada Imam Dua belas maka dia adalah kafir, sekalipun ia merupakan keturunan Ali dan Fathimah.[70]

Kedua, tentang Alquran. Kaum Syi'ah mempunyai pendapat bahwa Alquran yang ada sekarang merupakan tidak asli, isi kandungan Alquran telah ditambah dan dikurangi oleh para sahabat, sementara Alquran yang asli (yang lengkap) ada ditangan Ali yang kemudian diwariskan kepada putera-puteranya, sekarang di tangan Imam Mahdi al-Muntadar. Pendapat yang miring tentang Alquran juga dikemukakan oleh Abu Abdillah penganut Syi'ah, bahwasanya surat al-Ahzab membuka keburukan wanita-wanita Quraisy. Surah itu lebih panjang dari pada surat al-Baqarah, tetapi oleh para sahabat dikurangi dan dirubah. Sementara al-Khu'i menjelaskan bahwa tidak diragukan, bahwa Alquran Ali berbeda dengan Alquran yang ada sekarang ini, baik dalam sususan surahnya maupun tambahan-tambahan yang tidak terdapat dalam al- Qur'an ini.[71]

Terdapat beberapa literatur dari kaum Syi'ah, yang merupakan madzhab resmi di Republik Islam Iran, yaitu Ja'fariyah, yang menyatakan bahwa tidak terdapat seorang manusia pun yang mengaku telah menghimpun Alquran secara utuh sebagaimana saat diturunkan, kecuali yang mengatakan itu adalah seorang pendusta. Menurut keyakinan mereka, tidak ada seorang pun yang telah menghimpun dan menghafal Alquran sebagaimana

[70] Moh. Dawam Anwar, *Mengapa Kita Menolak Syi'ah*, (Jakarta: Lembaga Pengkajian dan Penelitan Islam, 1998), 7

[71] Anwar, *Mengapa Kita Menolak Syi'ah*, 9

diturunkan kecuali Ali bin Abi Thalib dan pada imam sesudahnya. Menurut al-Kulaini dalam kitab *Al-Kafi*, literatur hadis Syi'ah yang paling dapat dipercaya menyatakan bahwa sesungguhnya Alquran yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW adalah tujuh belas ribu ayat. Jadi, hampir dua pertiga lebih banyak dari Alquran kaum muslimin. Oleh sebab itu, ulama Syi'ah memberi keringanan kepada para pengikutnya untuk membaca Alquran yang dipegang oleh kaum muslimin sampai datangnya orang yang mengajarkan Alquran versi Syi'ah secara utuh.[72]

Ketiga, tentang As-Sunnah. Menurut sebagaian kaum Syi'ah, riwayat-riwayat dari selain orang Syi'ah tidak dapat diterima, mereka hanya menerima hadis-hadis yang diriwayatkan melalui jalur *Ahl Bait*. Hal ini berarti, Syi'ah telah membuang ribuan hadis Nabi SAW., sebab dalam fakta sejarah menyatakan bahwa Ali tidak selamanya berada di samping Rasulullah. Ali pernah diperintahkan untuk tetap di Madinah ketika Rasulullah melaksanakan suatu peperangan dengan para sahabat lainnya. Ali juga ditugaskan ke Yaman, dan ketika itu Rasulullah berada di Madinah. Menurut kaum Syi'ah, hadis bukan hanya yang datang dari Nabi Muhammad SAW, tetapi justru lebih dari imam-imam mereka. Karena perkataan para imam juga *ma'shum* itu sama dengan perkataan Nabi, maka sebagai kesetaraan ucapan para imam adalah hadis. Begitu pula, kaum Syi'ah menolak hadis yang diriwayatkan oleh para sahabat lain, karena mereka telah menganggap para sahabat itu murtad dan kafir.[73]

Hadis menurut Syi'ah, sebagaimana ditegaskan oleh Thabathaba'i juga para ulama Syi'ah lain, hadis nabi yang shahih adalah yang diriwayatkan secara berturut-turut oleh para imam yang *ma'shum*, padahal sang imam telah wafat dan meninggalkan pewaris yang belum melewati usia sembilan, delapan atau lima tahun. Semisal, hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ali bin Abi Thalib dan ditulis oleh al-Bukhari dalam shahihnya,

[72] Saeed Ismaeel Sieny, *Titik Perselisihan Ulama Ahlussunnah dan Syi'ah* (Malang: Genius Media, 2014), 4

[73] Anwar, *Mengapa Kita Menolak Syi'ah,* 11

ditolak oleh para ulama Syi'ah Ja'fariyah karena bertentangan dengan akidah Syi'ah, seperti riwayat Ali di mana Rasulullah mengharamkan nikah Mut'ah. Sebaliknya, jika hadis yang ada mendukung pikiran Syi'ah, tentu hadis itu akan diterima oleh para ulama Syi'ah, terlepas siapa yang meriwayatkan, mengutip, dan mengtahqiqnya.[74]

Keempat, tentang konsep Imamah. Berbeda dengan keyakinan Ahlussunnah wal Jama'ah yang menganggap rukun iman hanya enam (6), kaum Syi'ah menambah rukun iman menjadi tujuh (7), yaitu imamah adalah salah satu rukun iman. Imamah menurut ulama Syi'ah berarti kepemimpinan spiritual, pendidikan, agama, dan politik atas seluruh umat Islam kepada sistem keturunan yang secara berturut-turut, kekuasaan dipegang oleh kedua belas imam. Kekuasaan ini terpusat pada Ali yang merupakan suami Fatimah az-Zahra dan kedua putranya. Kemudian terpusat pada keluarga Husain yang telah menikahi putri Kaisar Persia Yazdajird, bernama Syibrhanu, saat pasukan Islam berhasil menguasai singgasananya pada masa kekhalifahan Umar bin Khattab, lalu putri kaisar datang sebagai tawanan. Kemudian pada masa kini, Republik Islam Iran, sebagai penerus Persia, menyatakan bahwa Agama resmi Iran adalah Islam dan bermadzhab al-Ja'fari al-Itsna 'Asyari.[75]

Kelima, tentang Konsep Taqiyah. Doktrin Syi'ah yang berbeda dengan aliran lainnya adalah taqiyah. Sebagaimana telah dijelaskan, *Taqiyah* mempunyai arti menampakkan ucapan dan perbuatan yang berlawanan dengan apa yang disimpan dalam hati. Misal, ia menampakkan kasih sayang kepada orang, padahal ia melaknat mereka dalam hati dan di antara orang-orang terdekatnya, bahkan ketika ia tidak ada sebab yang memaksa. Konsep dan doktrin taqiyah diberlakukan oleh kaum Syi'ah dengan tujuan untuk melindungi Islam dan madzhab Syi'ah. Dan jika orang-orang Syi'ah tidak mengikuti taqiyah, maka pemikiran

[74] Sieny, *Titik Perselisihan*, 4
[75] Sieny, *Titik Perselisihan*, 14

Syi'ah akan punah.[76]

D. Perkembangan Syi'ah di Indonesia

Menurut Jalaluddin Rahmat, perkembangan Syi'ah di Indonesia mengalami empat gelombang (periodisasi). *Gelombang pertama*, Syi'ah sudah masuk ke Indonesia mulai masa awal masuknya Islam di Indonesia, yaitu melalui para penyebar Islam awal dari orang-orang persia yang tinggal di Gujarat. Syi'ah pertama kali datang ke Aceh. Raja pertama Kerajaan Samudra Pasai yang terletak di Aceh, Marah Silu, adalah memeluk Islam versi Syi'ah dengan memakai gelar Malikul Saleh. Penyebaran Syi'ah di Aceh juga ditunjang oleh tokoh-tokoh ulama terkemuka Hamzah Fansuri, dan Syamsuddin bin Abdullah as-Samatrani, Nuruddin ar-Raniry, Burhanuddin, dan Ismail bin Abdulla. Akan tetapi pada zaman Sultan Iskandar Tsani, kekuasaan kerajaan di Aceh dipegang oleh ulama Ahli Sunnah (Sunni), sehingga sejak saat itu kelompok Syi'ah tidak lagi menampakkan diri, memilih berdakwah secara *taqiyah*.[77]

Pada tahap awal penyebaran Syi'ah, perkembangan Syi'ah tidak banyak mengalami benturan dengan kelompok lain, karena pola dakwah yang dilakukan. Prinsip taqiyah digunakan untuk menghindari tekanan dari pihak penguasa. Selama periode pertama, hubungan antara Sunni-Syi'ah di Indonesia, pada umumnya, sangat baik dan bersahabat tidak seperti yang terjadi di negeri-negeri lain seperti, misalnya, Pakistan, Irak, atau Arab Saudi. Meskipun demikian pernah terjadi insiden seperti dibunuhnya Hamzah Fansuri karena dituduh menyebarkan paham *Wahdat al-Wujud*.[78]

Lalu datanglah gelombang kedua masuknya Syi'ah ke Indonesia, yaitu setelah revolusi Islam di Iran pada 1979. Ketika

[76] Sieny, *Titik Perselisihan*, 33
[77] Miftah F. Rakhmat, (ed.) *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik dan Pendidikan*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1998), 45
[78] Sirojuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunnad Wal-Jama'ah*. (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1992), 138

itu orang Syi'ah mendadak punya negara, yaitu Iran. Sejak kemenangan Syi'ah pada Revolusi Iran, muncul simpati yang besar di kalangan aktivis muda Islam di berbagai kota terhadap Syi'ah. Figur Ayatullah Khomeini menjadi idola di kalangan aktivis pemuda Islam. Buku-buku tulisan Ali Syari'ati, seperti buku *Tugas Cendekiawan Muslim* menjadi salah satu "inspirator" Revolusi Iran, dibaca dengan penuh minat. Bahkan tokoh cendekiawan Muhammadiyah, Amin Rais, dengan sengaja menerjemahkan dari versi Bahasa Inggris ke dalam Bahasa Indonesia.

Naiknya popularitas Syi'ah itu membuat khawatir dan waswas negeri yang selama ini menjadi "musuh" bebuyutan Iran, yakni Arab Saudi. Melalui lembaga-lembaga bentukan pemerintah, Saudi Arabia melakukan upaya untuk menangkal perkembangan Syi'ah, termasuk penyebarannya di Indonesia. Sejumlah buku yang anti-Syi'ah diterbitkan, baik karangan sarjana klasik seperti Ibn Taimiyyah (1263-1328), atau pengarang modern, seperti Ihsan Ilahi Zahir, seorang propaganda anti-Syi'ah yang berasal dari Pakistan.

Reaksi terhadap pekembangan Syi'ah di Indonesia ditunjukkan melalui penyebaran isu negatif dari buku-buku yang berisi informasi Syi'ah atau paling tidak menunjukan sikap penolakan terhadap Syi'ah, misalnya: (1) *Mengenal Pokok-pokok Ajaran Syi'ah al-Imamiyah dan Perbedaanya dengan Ahli Sunnah*, karya Sayyid Muhibbudin al-Khathib, penerjemah Munawwar Putra. Buku ini diterbitkan oleh PT. Bina Ilmu Surabaya Tahun 1984; (2) *Beberapa Kekeliruan Akidah Syi'ah*, karya Muhammad Abdul Sattar al-Tunsawi, Ketua Ahlus Sunnah Pakistan. Diterjemahkan oleh A. Radzafatzi. Penerbit PT. Aneka Ilmu Tahun 1984; (3) *Apa Itu Shiah?* Ditulis oleh Rasjidi. Diterbitkan oleh Harian Umum Pelita Tahun 1984; (4) *Syi'ah dan Pemalsuan Alquran*. Penulis Moh, Malullah, diterjemahkan oleh Abdulkarim Hayaka, diterbitkan oleh CV. Mustaka Mantiq, Solo; (5) *Hakekat Syi'ah*, karya Abdullah Muh. Gharib. Buku ini diterjemahkan oleh Mustafa Mahdamy dan diterbitkan oleh CV. Pustaka Mantiq,

Solo; (6) *Kebohonan Syi'ah terhadap Ahli Sunah*, penulis Sayyid Muhibin al-Khatib, diterjemahkan oleh Tammam Qaulany. Buku ini diterbitkan oleh Toko Kitab Utama Surabaya.

Meski telah begitu banyak buku-buku diterbitkan untuk menghadang paham Syi'ah, kekhawatiran masuknya Syi'ah tidak juga surut. Kemudian pada Rapat Kerja Nasional Majelis Ulama Indonesia (MUI) tahun 1984, melalui surat ketetapan tanggal 7 Maret 1984 yang ditanda-tangani oleh Prof. K.H. Ibrahim Hosen, merekomendasikan tentang paham Syi'ah, yang isinya sebagai berikut: Paham Syi'ah sebagai salah satu paham yang terdapat dalam dunia Islam mempunyai perbedaan-perbedaan pokok dengan mazhab Sunni (*Ahlussunnah Wal Jama'ah*) yang dianut oleh umat Islam Indonesia. Perbedaan yang disebutkan dalam ketetapan MUI tersebut di antaranya:

1. Syi'ah menolak Hadis yang tidak diriwayatkan oleh Ahlul Bait;
2. Syi'ah memandang "imam" itu *ma'shum* (orang suci);
3. Syi'ah tidak mengakui ijma' tanpa adanya "Imam";
4. Syi'ah memandang bahwa menegakkan kepemimpinan/ pemerintahan (*imamah*) adalah termasuk rukun agama;
5. Syi'ah pada umumnya tidak mengakui kekhalifahan Abu Bakar ash-Shiddiq, Umar bin Khatthab, dan Usman bin Affan;

Mengingat perbedaan-perbedaan pokok antara Syi'ah dan Ahlussunnah Wal Jama'ah seperti di atas, terutama mengenai perbedaan tentang *imamah* (pemerintahan), MUI mengimbau kepada umat Islam Indonesia yang berpaham Ahlussunnah wal Jama'ah agar meningkatkan kewaspadaan terhadap kemungkinan masuknya paham yang didasarkan atas ajaran Syi'ah. Reaksi yang ditun- jukkan oleh MUI tersebut adalah bentuk kekhawatiran terhadap berkembangnya paham Syi'ah di Indonesia secara berlebihan. Akan tetapi upaya-upaya untuk membendung perkembangan Syi'ah itu, tidak membuahkan hasil apa-apa.

Ketertarikan masyarakat kepada Syi'ah semakin kuat. Hal ini dibuktikan dengan semakin terus terangnya pengagum-pengagum Syi'ah menunjukkan eksistensinya dengan mendirikan lembaga pendidikan berhaluan Syi'ah, seperti: Alumni Qum, Ahmad Baraqbah, mendirikan Pesantren Al-Hadi di Pekalongan, Husain al-Habsyi mengubah haluan Pesantren Yayasan Pesantren Islam (YAPI) yang didirikannya pada tahun 1974 dari ideologi Ihwanul Muslimin pada ideologi Syi'ah.

Pada tahun 1997, perkembangan Syi'ah di Indonesia kembali mendapatkan reaksi negatif kembali dari kalangan di luar Syi'ah. Penolakan kembali terhadap Syi'ah digelar melalui sebuah seminar nasional di Masjid Istiqlal Jakarta. Melalui seminar itu peserta merekomendasikan dan mendesak kepada pemerintah untuk melarang Syi'ah berada di Indonesia. Dari kalangan Syi'ah pun tidak mau ketinggalan, respon negatif yang ditunjukkan dari hasil seminar itu, ditang gapi kembali oleh kalangan Syi'ah dengan menerbitkan sebuah buku *Syi'ah Ditolak, Syi'ah Dicari*, karya O. Hashem, terbitan Rausyan Fikr, Yogyakarta, tahun 2011.

Seiring dengan bergulirnya era Reformasi, gelombang perkembangan Syi'ah di Indonesia memasuki fase ketiga. Menurut Rahmat, penyebaran Syi'ah di Indonesia pada fase ketiga, didorong oleh meminat pengagum Syi'ah secara falsafi ke arah pemahaman fiqih. Fase ketiga ini dimotori oleh para Habib (keturunan Arab/Nabi) atau orang-orang Syi'ah yang pernah mengenyam pendidikan di Universitas Qum, Iran. Karena pemahaman Syi'ah sudah masuk ke ranah fiqih, maka pada tahap ini benih-benih konflik sudah mulai tumbuh secara terbuka. Era Reformasi sebagai era keterbukaan, membawa perubahan besar pada prinsip-prinsip dakwah kelompok Syi'ah. Syi'ah tidak lagi tersembunyi dalam doktrin taqiyah. Di berbagai daerah, kelompok Syi'ah secara terang-terangan menunjukkan eksistensinya kepada publik melalui perayaan hari besar Syi'ah, seperti peringatan Tragedi Karbala ('Asyuro), Hari Arbain, Yaum

al-Quds, dan Hari al-Ghadir (perayaan pengangkatan Sayyidina Ali sebagai Imam pertama).[79]

Syi'ah memasuki fase gelombang keempat, yaitu ketika orang Syi'ah mulai membentuk ikatan, yaitu Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia (IJABI), berdiri 1 Juli 2000. Sehingga secara terbuka Syi'ah eksistensinya semakin diakui oleh sebagian masyarakat Indonesia. Perkembangan Syi'ah secara terbuka ini didorong oleh semangat keterbukaan dan pluralisme sebagai buah dari semangat Reformasi.

Dengan semakin meningkatnya penganut yang mengamalkan ajaran fiqh Syi'ah, maka tingkat ketegangan kelompok Sunni dengan Syi'ah semakin meningkat. Perseteruan pertama ter- jadi pada pesantren milik Ustad Ahmad, di Desa Brayo, Wonotunggal, Kabupaten Batang, Jawa Tengah, 8 April 2000. Ketika itu, massa menyerbu pesantren seusai shalat Jumat. Akibatnya, tiga rumah di Pondok Pesantren al-Hadi dirusak dan satu dibakar massa. Tahun 2006 muncul konflik secara beruntun, terulang kembali di desa Brayo, Batang; aksi kekerasan terhadap Syi'ah di Sampang; dan muncul konflik di Bondowoso dengan sasaran pesantren milik Kiai Musowir yang sedang sedang menggelar yasinan pada malam Jumat.

Penyerbuan kemudian terjadi lagi pada rumah pengurus Masjid Jar Hum di Bangil, Jawa Timur, November 2007. Massa merusak rumah itu lantaran menolak kehadiran pengikut Syi'ah. Usaha menyerang penganut Syi'ah terjadi juga di Kabupaten Jember, Jawa Timur. Pada bulan Ramadhan, Agustus 2012, muncul sejumlah spanduk yang menyebutkan ajaran Habib Syi'ah adalah sesat. Namun kain propaganda itu berhasil diturunkan warga dan petugas Pamong Praja sebelum memicu konflik. Dan pada tahun yang sama, kasus Syi'ah di Sampang mencuat, yang berbuntut di hukumnya Tajul dengan tuduhan penodaan agama.

Kalau ditelusuri lebih jauh, persebaran Syi'ah di Indonesia

[79] Miftah, *Catatan Kang Jalal*, 443-460

yang sudah berlangsung permulaan Islam datang ke nusantara, telah banyak mem- berikan warna keagamaan di Indonesia. Banyak sekali ritus Islam Indonesia yang terindentifikasi terpengaruh dari ajaran Syi'ah. Ritual dan tradisi Syi'ah mempunyai pengaruh yang mendalam di kalangan komunitas Islam Indonesia, bukan saja di kalangan Syi'ah sendiri, tetapi juga di kalangan Sunni. Salah satunya ialah praktik perayaan 10 Muharram yang biasa dirayakan oleh pengikut Syi'ah untuk memperingati terbunuhnya Husain ibn Ali, cucu Nabi Muhammad. Husein terbunuh dalam Perang Kabala pada 10 Muharram 61 H. Perayaan 10 Muharam dipandang sebagai ritual suci bagi kelompok Syi'ah juga berkembang di beberapa komunitas Islam Indonesia di luar Syi'ah. Sebagai contoh, terdapat perayaan serupa yang disebut dengan "tabot tebuang". Di Pariaman, Sumatera Barat, dan ada perayaan "ritual tabuik". Jika ditelusuri *tabot* atau *tabuik* berasal dari kata *tabut* dalam Bahasa Arab kotak. Kata *tabut* ini dalam peraaan diwujudkan dengan peti sebagai simbol peti jenazahnya imam-imam kaum Syi'ah yang telah dibunuh secara kejam semasa pemerintahan Bani Umayyah.[80]

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa perkembangan ajaran Syi'ah di Indonesia melalui empat tahap gelombang, yaitu: *Pertama*, bersamaan dengan masuknya Islam di Indonesia; *Kedua*, pasca revolusi Islam Iran; *Ketiga*, melaui intelektual Islam Indonesia yang belajar di Iran; dan *Keempat*, tahap keterbukaan melaui pendirian lembaga pendidikan dan Organisasi Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia.

[80] Harapandi Dahri, *Tabot: Jejak Cinta Keluarga Nabi di Bengkulu*. (Jakarta: Citra, 2009), 3

BAB VII
ALIRAN MURJI'AH DAN PERSOALANNYA

A. Sejarah dan Doktrin Pokok Murji'ah

SEPERTI halnya Khawarij dan Syi'ah, kemunculan Murji'ah juga dilatari oleh persoalan politik, tegasnya keprihatinan terhadap skisme yang ditandai oleh perpecahan umat Islam menjadi berbagai faksi kekuatan politik. Sebagaimana diketahui bahwa skisme dunia Islam pada masa itu diwarnai oleh adanya tiga kekuatan politik yang saling bermusuhan: Khawarij dan Syi'ah serta kelompok Muawiyah. Khawarij adalah kelompok sempalan sekaligus penentang Ali, sedangkan Syi'ah merupakan pendukung Ali yang sikap fanatisme mereka menjadi semakin menguat ketika terjadi serangan seerius Khawarij terhadap diri Ali. Sungguhpun Khawarij dan Syi'ah adalah dua kekuatan politik yang saling bermusuhan, namun keduanya sama-sama menentang penguasa Dinasti Umawi tapi dengan motif yang berlainan. Kalau Khawarij memusuhi Dinasti Umawi karena mereka memandang dinasti ini telah menyeleweng dari ajaran Islam, Syi'ah menentang karena menilai mereka telah merampas kekuasaan yang sah dari Ali dan keturunannya.

Dalam suasana pertentangan seperti itulah lahir komunitas baru Islam yang secara teknis disebut Murji'ah. Dikarenakan traumatis terhadap pengalaman menyedihkan akibat pertentangan politik internal umat Islam di satu sisi dan keberadaannya sebagai bagian kelompok Jama'ah pada sisi lain, Murji'ah memiliki visi ingin mempersatukan kembali umat Islam dan karenanya mereka bersikap netral tidak mau turut dalam praktek saling

mengkfirkan yang terjadi antara golongan yang bertikai. Bagi mereka para sahabat yang bertikai itu adalah orang-orang baik dan tidak keluar dari ajaran Islam. Oleh karena itu Murji'ah tidak mengeluarkan pendapat tentang siapa sebenarnya yang salah, dan menurutnya lebih baik menunda (arja')[1] penyelesaian persoalan ini ke hari perhitungan di depan Tuhan. Dengan demikian, Murji'ah pada mulanya adalah golongan netral yang tak turut serta dalam pertikaian politik dan mengambil sikap menyerahkan penentuan hukum kafir atau tidak kafirnya orang-orang yang bertikai itu kepada Tuhan semata di akhirat.

Ibnu Asakir dalam menjelaskan, "mereka (Murji'ah) itu adalah golongan yang ragu, semula mereka berada di daerah peperangan, setelah mereka kembali ke Madinah dan Utsman telah terbunuh mereka tidak bertentangan dengan golongan lain, kata mereka. Kami tinggalkan kamu sekalian dalam persatuan dan tak ada pertentangan, setelah kami datang kepadamu ternyata kamu berselisih, sebagian kamu ada yang mengatakan bahwa terbunuhnya Utsman tidak mempunyai alasan sama sekali sebab Utsman dan sahabat-sahabatnya lebih pantas untuk berlaku adil. Sebagian kamu ada yang mengatakan: Ali bersama sahabat-sahabatnya lebih berhak terhadap kholifah. Mereka itu semua dapat dipercayai dan menurut kami mereka itu adalah benar, kami tidak melepaskan diri dari kedua imam ini, dan tidak pula kami mengutuk salah seorang di antara mereka (Khawarij dan Syi'ah), kami tidak mengetahui keburukan-keburukan mereka, dan persoalan kedua imam beserta pengikutnya kami tangguhkan kepada Allah yang akan memberikan ketentuan hukum.[2]

Dari sini dapat kita ketahui bahwa golongan Murji'ah ini adalah golongan politik yang tidak mau mengotori tangan mereka dengan fitnah, tidak mau ikut campur atau terlibat dan tidak mau mengalirkan darah golongan lain, bahkan mereka

[1] Kata *arja'a* dalam arti menunda dipakai oleh Ibn Asakir dalam uraiannya tentang asal-usul kaum Murjiah. Lihat, Ahmad Amin, *Fajrul Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1968), 279

[2] Amin, *Fajrul Islam,* 357

tidak mau menentukan kesalahan atau kebenaran dari salah satu golongan yang berselisih. Sebab yang langsung dari timbulnya golongan ini ialah adanya perbedaan pendapat antara umat Islam yang kemudian menjadi perselisihan pendapat yang berakhir pada pertentangan, sedang sebab yang tidak langsung ialah soal kholifah, kalau tak ada kholifah tentunya tidak ada kaum Khawarij dan tak ada kaum Syi'ah, dengan demikian tidak ada pula Murji'ah.

Sebenarnya Murji'ah lahir sebagai suatu sikap segolongan kaum muslimin yang hendak berusaha, dan menghendaki melepaskan diri serta menjauhkan dari semua persengketaan yang sedang berkecamuk pada saat itu. Dengan kata lain, tidak mau mencampuri persoalan dan bersikap masa bodoh terhadap situasi sekitarnya, sedang keadaan pada saat itu adalah:

1. Golongan Khawarij melawan pemerintahan yang syah, mengkafirkan Ali bin Abi Thalib yang menerima tahkim, serta Muawiyah yang merebut kekuasaan dari tangan Ali dalam peristiwa tahkim.
2. Golongan Ali (Syi'ah) menyalahkan bahkan mengkafirkan orang-orang yang disangka merebut hak khalifah Ali bin Abi Thalib. Mereka berpendapat bahwa Ali bin Abi Thaliblah yang sebenarnya berhak menjadi Khalifah pertama.
3. Golongan Muawiyah yang menyalahkan Ali bin Abi Thalib, dengan menuduh Ali bin Abi Thaliblah yang harus bertanggungjawab atas kematian Utsman bin Affan.
4. Sebagai pengikut Ali bin Abi Thalib, menyalahkan Aisyah Ummul Mukminin, yang atas hasutan Tholhah dan Zubeir yang menggerakkan perlawanan terhadap Ali, sehingga terjadi perang Jamal.

Dari lapangan politik Murji'ah segera pula berpindah ke lapangan teologi. Persoalan hangat tentang Muslim pendosa besar yang sudah diangkat oleh Khawarij, mau tidak mau menjadi bahan perhatian dan pembahasan pula bagi mereka. Kalau

Khawarij menvonis pendosa besar sebagai kafir, Murji'ah tetap memandang mereka itu sebagai Mukmin. Adapun perihal dosa besarnya itu, menurut Murji'ah, ditunda penyelesaiannya hingga hari pengadilan akhirat nanti. Argumentasi yang Murji'ah ajukan dalam hal ini adalah bahwa Muslim yang melakukan dosa besar itu masih tetap mengakui, bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Nabi Muhamad adalah Rasul-Nya. Oleh karena itu, orang yang melakukan dosa besar menurut pendapat golongan ini, tetap mukmin dan bukan kafir.

Arja'a selanjutnya, juga mengandung arti memberi pengharapan. Orang yang berpendapat bahwa orang Islam yang melakukan dosa besar bukanlah kafir tetapi tetap mukmin dan tidak akan kekal dalam neraka, memang memberi pengharapan bagi yang berbuat dosa besar untuk mendapat rahmat berupa ampunan Allah. Oleh karena itu ada juga pendapat yang mengatakan bahwa nama Murji'ah diberikan kepada golongan ini, bukan karena mereka menunda penentuan hukum kafir atau tidaknya muslim pendosa besar hingga ke hari pengadilan akhirat kelak dan bukan pula karena mereka memandang perbuatan mengambil tempat kudian dari iman, tetapi kerena mereka memberi pengharapan bagi orang yang berdosa besar untuk masuk sorga, baik secara langsung maupun setelah menerima hukuman di neraka.

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa kata *arja*' dipahami oleh Murji'ah dalam dua pengertian. Sebagaimana dijelaskan oleh al-Syahrastani, kata *irja*' di samping berarti penundaan juga bermakna pengharapan.[3] Pada tahap pertama, *irja*' memang diartikan dengan penundaan dan konsep ini lebih bernuansa politis, yakni dalam pengertiannya memberikan penangguhan keputusan terhadap orang muslim yang melakukan dosa besar hingga di akhirat di hadapan Allah. Dengan perkataan lain, istilah *irja*' pada tahap ini mengambil sikap tidak mengecam kafir terhadap penguasa. Adapun tahap berikutnya *irja*' lebih berarti

[3] Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, 139

penempatan perbuatan sebagai unsur skunder dan bukan esensial dalam struktur iman, sehingga muncul harapan bagi pelaku dosa besar untuk masuk surga karena dosanya diampuni oleh Tuhan. Mereka mengatakan bahwa orang Islam adalah ahli surga, sedangkan dosanya diharapkan diampuni oleh Tuhan.

Secara umum, Murji'ah dapat dibagi menjadi 2 (dua) kelompok, yaitu kelompok moderat dan ekstrim. Esensi doktrin Murji'ah moderat dan ekstrim terhimpun dalam pendangannya tentang muslim pelaku dosa besar dan konsepsi iman. Menurut Murji'ah moderat, orang berdosa besar tidak kafir dan tidak kekal dalam neraka, tetapi akan dihukum dalam neraka sesuai dengan kadar dosanya, dan ada kemungkingan bahwa Tuhan mengampuni dosanya sehingga akan langsung masuk surga. Termasuk golongan moderat ini adalah: al-Hassan Ibn Muhamad Ibn Ali Ibn Abi Thalib, Abu Hanifah, Abu Yusuf dan beberapa ahli hadis.[4] Dalam hubungan ini Abu Hanifah mendefiniskan iman sebagai "pengetahuan dan pengakuan tentang Tuhan, tentang rasul-rasul-Nya dan tentang segala apa yang datang dari Tuhan dalam dalam keseluruhan dan tidak dalam perincian; iman tidak mempunyai sifat bertambah atau berkurang, dan tidak ada perbedaan antara manusia dalam hal iman".[5]

Definisi yang diberikan oleh Abu Hanifah ini menggambarkan bahwa semua iman, atau dengan kata lain, iman semua orang Islam sama, tidak ada perbedaan antara iman orang Islam yang berdosa besar dan iman orang Islam yang taat menjalankan perintah-perintah Allah. Ini boleh pula membawa kepada kesimpulan bahwa Abu Hanifah juga berpendapat perbuatan kurang penting diperbandingkan dengan iman. Jalan pemikiran serupa ini mungkin sekali ada pada Abu Hanifah yang dikenal sebagai imam madzhab yang banyak berpegang pada logika. Tetapi bahwa Abu Hanifah juga berpendapat bahwa perbuatan atau amal tidak penting, rasanya tidak dapat diterima.

[4] Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, 146
[5] Al-Baghdadi, *al-Farq Bain al-Firaq*, 203

B. Sekte-sekte Aliran Murjiah dan Pandangan Kalamnya

Murji'ah pecah dalam berbagai sekte kecil. Ada berbagai parameter dalam teori tipologi yang disampaikan oleh para ahli untuk mengklasifikasikan golongan Murji'ah. Dari segi pengaruhnya dari kelompok lain, al-Syahrastani menyebutkan Murji'ah Jabariyah, Murji'ah Qadariyah, Murji'ah Kharijiyah dan Murji'ah Murni.[6] Sementara dari segi tokohnya, Murji'ah dibedakan atas al-Jahmiyah, al-Salihiyah, al-Yunusiyah, al-Ubaidiyah, al-Ghassaniyah, al-Tumaniyah, al-Saubaniyah, al-Ghailaniyah, al-Marisiyah dan al-Karamiyah. Adapun menurut teori Harun Nasution,[7] pada umumnya kaum Murji'ah dapat diklasifikasikan menjadi dua golongan besar, yakni Murji'ah moderat dan Murji'ah ekstrim. Adapun penjelasan rinci dari sekte-sekte Murji'ah tersebut dijelaskan berikut ini.

1. Al-Jahmiyah

Al-Jahamiyah dipelopori oleh Jahm bin Safwan. Menurut paham ini, iman adalah mempercayai Allah SWT, rasul-rasul-Nya, dan segala sesuatu yang datangnya dari Allah SWT. Sebaliknya, kafir yaitu tidak mempercayai hal-hal tersebut di atas. Apaila seseorang sudah mempercayai Allah SWT, rasul-rasul-Nya dan segala sesuatu yang datang dari Allah SWT, berarti ia mukmin meskipun ia menyatakan dalam perbuatannya hal-hal yang bertentangan dengan imannya, seperti berbuat dosa besar, menyembah berhala, dan minum-minuman keras. Golongan ini juga meyakini bahwa surga dan neraka itu tidak abadi, karena keabadian hanya bagi Allah SWT.[8]

Secara lebih rinci, pemikiran sekte Al-Jahmiyah antara lain:

a. Iman kepada Tuhan: Iman adalah ma'rifat pada Tuhan, Rasul-RasulNya dan pada segala yang datang dariNya saja, sedangkan selain ma'rifat seperti pengakuan dengan lisan, tunduk dengan

[6] Al-Baghdadi, *al-Farq Bain al-Firaq*, 140
[7] Nasution, *Teologi Islam,* 24-25
[8] Muslim Ishak, *Sejarah dan Perkembangan Theologi Islam*, (Semarang: Duta Grafika, 1988), 44-45

hati, cinta kepada Tuhan dan para RasulNya, pengagungan terhadap mereka, takut kepada mereka, pengamalan dengan anggota badan, bukan termasuk iman. Kufur kepada Tuhan adalah ketidak-tahuan padaNya. Selanjutnya, jika manusia sudah ma'rifat kepada Tuhan lalu ia mengingkarinya dengan lisannya, bukan termasuk kufur lantaran pengingkarannya, karena iman tidak terbagi-bagi dan tidak lebih melebihi. Iman dan kufur hanya ada di dalam hati dan tidak terletak pada perbuatan anggota badan. Siapa pun tidak mengetahuinya kecuali diri sendiri dan Tuhan. Al-Baghdadi menyebutkan bahwa iman menurut mereka ialah ma'rifat pada Tuhan saja, kufur ialah ketidak-tahuan pada Tuhan saja.[9]

b. Perbuatan manusia: Manusia melakukan perbuatannya karena terpaksa (*bi al-ijbar wa al-idtirar*) dan mengingkari adanya kemampuan (*istita'ah* dan *qudrah*) manusia. Pembuat hakiki dari perbuatan manusia adalah Tuhan, sedang makhluk hanya pembuat *majazi*. Penciptaan dan perbuatan milik otoritas Tuhan seperti timbul dan tenggelamnya matahari. Tuhanlah yang menjadi pencipta dan pembuatnya. Penganalogian perbuatan manusia yang merupakan perbuatan Tuhan sepenuhnya dengan proses timbul tenggelamnya matahari yang juga perbuatan Tuhan, menurut penulis tidak identik sama sekali. Jahm menyamakan antara proses perbuatan makhluk hidup (manusia yang mempunyai akal, ilmu dan kehendak) dan proses perjalanan benda mati (matahari) sebagai hal yang sama-sama merupakan perbuatan Tuhan. Manusia dan matahari bukanlah dua benda yang bisa disamakan. Jika dikaitkan dengan kewajiban menjalankan syari'at (*taklif*), manusia diwajibkan mematuhinya, sedang matahari tidak. Khusus untuk manusia ada janji dan ancaman (*al-wa'd wa al-wa'id*), sedang untuk matahari tidak, bagaimana mungkin kedua hal ini bisa disamakan? Janji bagi pelaku perbuatan baik dengan pahala dan pelaku perbuatan jahat dengan dosa, menandakan bahwa manusia mempunyai andil

9 Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 199

dalam menentukan dan melakukan perbuatannya. Tidak adil rasanya, jika Tuhan menyiksa orang yang berbuat jahat dalam ketidak-berdayaannya untuk menolak, sebab Tuhan yang telah memaksanya berbuat jahat.

c. Ilmu Tuhan adalah baharu (*hadis*). Mereka menolak pendapat bahwa Tuhan disifati dengan sesuatu: hidup, berilmu, berkuasa atau berkehendak. Jahm mengatakan: "Saya tidak mensifati Tuhan dengan sifat yang boleh diberikan kepada makhluk seperti sesuatu yang ada (*mawjud*), hidup, berilmu dan berkehendak." Tetapi mereka mengakui bahwa Tuhan berkuasa, mewujudkan, pelaku perbuatan, pencipta, yang menghidupkan dan yang mematikan. Sifat-sifat ini sebagai sifat yang hanya diperioritaskan untuk dimiliki Tuhan sendirian.[10]

d. Alquran adalah makhluk dan baharu. Tuhan tidak berbicara tetapi pencipta kalam.[11]

2. Al-Salihiyah

Al-Salihiyah adalah pengikut Abu al-Husein al-Salihi. Al-Shahrastani menyebutnya dengan Salih bin 'Umar al-Salihi.[12] Pemikiran-pemikirannya mereka antara lain:

a. Iman adalah ma'rifat pada Tuhan saja, karena di alam hanya ada satu pencipta saja, sedangkan kufur adalah ketidak-tahuan Tuhan saja.[13] "Seseorang yang mengatakan Tuhan itu tiga, adalah kafir" bukanlah kafir itu sendiri, namun ucapan seperti itu tidak akan keluar kecuali dari orang kafir, maka Tuhan mengkafirkan mereka.[14] Ma'rifat Tuhan ialah cinta dan tunduk kepadaNya dan ini cocok dengan hujjah Rasul. Menurut akal, sudah sah bila dikatakan iman kepada Tuhan dan tidak kepada Rasul. Selanjutnya mereka berpendapat bahwa iman kepada Tuhan itu tidak identik dengan iman kepada Rasul. Bila dikatakan bahwa seseorang dikatakan iman kepada Tuhan jika

[10] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 199
[11] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 199
[12] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 145
[13] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 145
[14] QS. al-Ma'idah [5]: 73

ia iman kepada Rasul, itu bukan iman, tetapi hanya lantaran Rasul mengatakan bahwa "barang-siapa tidak mempercayai saya berarti ia tidak mempercayai Tuhan."[15]

b. Shalat, zakat, puasa, haji hanya merupakan ketaatan dan bukanlah ibadah kepada Tuhan. Tiada ibadah kecuali iman kepadaNya yaitu ma'rifat dan mengetahuiNya. Iman tidak bertambah dan tidak berkurang, demikian juga kufur, karena ia merupakan satu sifat.[16]

3. Al-Yunusiah

Al-Yunusiyah adalah pengikut Yunus bin 'Aun al-Namiri. Al-Baghdadi menyebutnya dengan Yunus bin 'Aun.[17] Menurut golongan ini, iman adalah pengenalan kepada dengan mengenal-Nya, meninggalkan keinginan dan rencana (pribadi) serta menyerah segala-galanya kepada Allah dan mencintai Allah dengan sepenuh hati. Barangsiapa yang terhimpun semua hal yang disebutkan di atas maka dia dikatakan sebagai orang mukmin. Menurutnya, iblis termasuk maklhk arif billah, namun ia dikatakan kafir karena ketakaburannya kepada Allah.[18]

Totalitas dari pengetahuan tentang Tuhan, kerendahan hati, dan tidak takabur, sedang kufur kebalikan dari itu. Iblis dikatakan kafir bukan karena tidak percaya kepada Tuhan, melainkan karena ketakaburannya. Mereka pun meyakini bahwa perbuatan jahat dan maksiat sama sekali tidak merusak iman. Al-Baghdadi menambahklan penjelasan bahwa, iman menurut mereka berada di dalam hati dan lisan, itulah yang disebut *ma'rifat*.[19]

4. Al-Ghassaniyah

Al-Ghassaniyah adalah pengikut Ghassan al-Kufi. Mereka berpendapat bahwa, Iman adalah ma'rifat pada Tuhan, RasulNya, pengakuan pada apa yang diturunkan Tuhan, apa yang dibawa

[15] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 145
[16] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 145, Al-Baghdadi, Al-*Farq bain al-Firaq*, 195
[17] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 191
[18] Asy-Syahrastani, op cit., 179
[19] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 191

Rasul secara global tak terinci. Iman tidak bertambah dan tidak berkurang.[20] Menurut Al-Baghdadi, iman menurut Ghassan bisa bertambah tetapi tidak berkurang.[21] Kedua konsep yang berbeda ini membawa implikasi pada penting tidaknya perbuatan. Al-Shahrastani mengatakan, iman menurut mereka tidak bertambah dan tidak berkurang ini membawa pengertian bahwa yang penting dalam keimanan seseorang adalah pengakuan dalam hati dan bukan amal perbuatan.

Al-Gosaniyah yang termausk ekstrim itu berpendapat bahwa memang Tuhan itu melarang makan babi, tetapi orang tidak tahu apakah babi itu yang diharamkan itu adalah babi yang dimakan ini. Oleh sebab itu orang yang makan babi tetap iman bukan kafir. Demikian pula Tuhan mewajibkan haji ke Ka'bah, tetapi jika orang tidak tahu apakah Ka'bah itu berada di India atau di tempat lain, dengan demikian orang tersebut masih tetap mu'min.[22]

Al-Baghdadi menyatakan bahwa Murji'ah yang berpendapat iman bertambah tetapi tidak berkurang, membawa implikasi bahwa bagi Ghassaniyah iman seseorang bisa bertambah bila ia melakukan perbuatan baik, tetapi iman tidak berkurang meskipun ia melakukan perbuatan maksiyat, sehingga seorang mukmin yang melakukan perbuatan dosa besar, tetap disebut seorang mukmin dan bukan kafir. Berbeda dengan Al-Shahrastani, Al-Baghdadi menyebutkan bahwa iman menurut Al-Ghassaniyah ialah pengakuan, cinta dan pengagungan pada Tuhan, juga meninggalkan kesombongan di hadapan Tuhan.[23] Konon definisi ini diambil dari Abu Hanifah, tetapi Al-Baghdadi menyalahkan pendapat seperti ini dengan alasan bahwa Abu Hanifah berpendapat bahwa iman ialah ma'rifat dan pengakuan pada Tuhan, pada para RasulNya, pada apa yang datang dari Tuhan dan RasulNya secara global dan tidak terinci. Iman

[20] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 191
[21] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 191
[22] Asy-Syahrastani, *Al-Milal*, 175
[23] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 191

tidak bertambah dan juga tidak berkurang, sedangkan Ghassan berpendapat iman bisa bertambah tetapi tidak berkurang.[24] Agaknya pokok pandangan kedua peneliti yakni Al-Shahrastani dan Al-Baghdadi tentang Ghassaniyah ini berbeda. Yang pertama melihat pengambilan pendapat Ghassaniyah dari Abu Hanifah tentang seorang yang mengaku mengetahui semua syari'at datang dari Tuhan tetapi ia tidak tahu hakikat dari syari'at tersebut, ia tetap mukmin, tetapi yang kedua melihat konsep Ghassaniyah tentang bertambah atau berkurangnya iman seseorang. Namun persamaan antara keduanya bertemu pada pendapat bahwa amal perbuatan jahat yang dilakukan seorang mukmin tidak bisa mengeluarkannya dari konteks mukmin. Dalam hal inilah bertemunya pendapat semua sekte Murji'ah.

Pendapat Murji'ah yang ekstrim sebagai tersebut di atas timbul merupakan kelanjutan dan perluasan pengertian bahwa perbuatan atau amal manusia tidak sepenting iman. Imanalah yang penting dan yang menentukan mukmin dan tidaknya seseorang. Iman terletak dalam hati, sedang apa yang ada di dalam hati seseorang tidak dapat diketahi, lagi pula perbuatan manusia tidak selamanya mencerminkan apa yang ada di dalam hati. Oleh sebab itu, ucapan dan perbuatan seseorang tidak dapat dipakai sebagai ukuran yang dapat menentukan bahwa seseorang itu beriman atau tidak.

5. Al-Tumaniyah

Al-Tumaniyah adalah pengikut Abu Mu'adh al-Tumani. Iman menurut mereka ialah apa yang terhindar dari kekufuran. Iman merupakan nama untuk sebuah sifat, jika ditinggalkan oleh seseorang, maka ia menjadi kafir. Suatu bentuk ketaatan bila ditinggalkan seorang mukmin, ia tidak menjadi kafir. Ketaatan merupakan syarat dari beberapa syarat iman. Orang yang meninggalkan ketaatan yang merupakan kewajiban, maka ia disifati dengan kefasikan, artinya ia melakukan kefasikan tetapi ia bukan seorang fasik. Dosa besar tidak akan mengeluarkan

[24] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 191

seseorang dari iman, jika ia tidak kafir. Orang yang tidak melakukan shalat, puasa, haji karena pengingkaran (*juhud*), penolakan atau meremehkannya, maka ia kafir pada Tuhan, tetapi kekufuran ini lantaran pengingkaran, penolakan atau peremehannya dan bukan karena ketidak-taatannya pada perintah Tuhan. Jika ada seseorang yang meninggalkan kewajiban karena kesibukannya, main-main atau kerja dan mempunyai niat untuk mengqada'nya suatu waktu bila ada kesempatan, maka ia bukan orang kafir. Abu Mu'adh mengatakan bahwa barang-siapa yang membunuh seorang Nabi atau menempelengnya, ia kafir, tetapi kekufurannya bukan lantaran pembunuhan atau tempelengannya, tetapi lantaran ia meremehkan, permusuhan dan kebenciannya pada Nabi. Pelaku dosa besar yang disifati dengan kefasikan, bukanlah musuh Tuhan, bukan pula wali Tuhan. Pendapat ini senada dengan pendapat Ibn Rawandi dan Bishr al-Marisi (pemuka sekte Marisiyah) bahwa iman ialah pembenaran dalam hati dan lisan sekaligus. Sujud kepada matahari, bulan atau berhala bukan kekufuran itu sendiri, tetapi hal itu merupakan alamat kekufuran. Artinya, jika ada seseorang mukmin yang sujud pada matahari, bulan atau berhala, ia tidak otomatis keluar dari konteks mukmin menjadi kafir, tetapi ia tetap seorang mukmin dan yang dilakukannya hanya sebatas alamat kekufuran saja.

6. Al-Tsaubaiyah

Al-Tsaubaiyah merupakan pengikut Abi Tsauban. Al-Shahrastani dan Al-Baghdadi menambahkan gelar dengan Abi Tsauban al-Murji'i.[25] Mereka mengatakan bahwa iman adalah pengakuan pada Tuhan dan para RasulNya. Apa yang tidak diperbolehkan akal, diperbuat, apa yang diperbolehkan akal, tidak dilakukan maka itu bukanlah iman.[26] Sedangkan Al-Baghdadi mengatakan bahwa iman adalah pengakuan dan ma'rifat pada Tuhan dan pada apa yang wajib dalam akal untuk diperbuat dan apa yang diperbolehkan akal untuk tidak diperbuat, ma'rifat

[25] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 142. Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 191
[26] Al-Ash'ari, *Maqalat al-Islamiyyin*, Juz I, 199

seperti ini bukan dari iman.[27] Dalam hal adanya kewajiban menurut akal ini mereka berbeda pendapat dengan Yunusiyah dan Ghassaniyah, sebab menurut kedua sub-sekte ini, tidak ada kewajiban akal sebelum syari'at datang untuk mewajibkannya. Al-Shahrastani menambahkan, mereka mengakhirkan atau mengesampingkan seluruh amal perbuatan dari iman. Paham semacam ini juga ada pada pendapat Abu Marwan Ghailan bin Marwan al-Dimashqi, Abu Shamr, Musa bin 'Imran, Al-Fadl al-Riqashi, Muhammad bin Shabib, Al-'Itabi dan Salih Qubbah.[28]

7. Al-Marisiyah

Al-Marisiyah adalah pengikut Bishr al-Marisi, mereka Murji'ah Baghdad. Sama dengan sekte Tumaniyah, mereka mengatakan bahwa iman ialah pembenaran (*tasdiq*) dalam hati dan lisan sekaligus, seperti kata Ibn Rawandi bahwa kekufuran adalah pendustaan dan kekufuran (*juhud*) dan pengingkaran.[29] Sujud kepada berhala atau matahari bukan kekufuran tetapi alamat kekufuran, sebab Tuhan menjelaskan kepada kita bahwa tak seorangpun yang sujud kepada matahari kecuali orang kafir.[30] Dalam hal fikih, mereka pengikut Abu Yusuf al-Qadi, tetapi ketika mereka mengatakan kebaharuan Alquran, Abu Yusuf mengisolasikannya dan kaum Sifatiyah menganggapnya tersesat. Pendapatnya tentang perbuatan manusia sama dengan pendapat kaum Sifatiyah yakni bahwa Tuhan menciptakan kasb manusia, daya ada bersamaan dengan perbuatan (*al-istita'ah ma'a al-fi'l*), tetapi dalam hal ini mereka dianggap kafir oleh Mu'tazilah. Mereka diisolasi kaum Sifatiyah dan Mu'tazilah.[31]

C. Ajaran Pokok Aliran Murji'ah

Ajaran pokok Murji'ah pada dasarnya bersumber dari gagasan atau doktrin *irja'* atau *arja'a* yang diaplikasikan dalam banyak

[27] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 192
[28] Al-Shahrastani, *Al-Milal*, 142
[29] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 193
[30] Al-Ash'ari, Maqalat *al*-Islamiyyin, Juz I, 205
[31] Al-Baghdadi, *Al-Farq bain al-Firaq*, 192

persoalan yang dihadapinya, baik persoalan politik maupun teologis. Di bidang politik doktrin *irja'* diimplementasikan dengan sikap politik netral atau nonblok, yang hampir selalu diekspresikan dengan sikap diam. Itulah sebabnya, kelompok Murji'ah dikenal pula sebagai *the queietists* (kelompok bungkam). Sikap ini akhirnya berimplikasi begitu jauh sehingga membuat Murji'ah selalu diam dalam persoalan politik.

Adapun di bidang teologi, doktrin *irja'* dikembangkan Murji'ah ketika menanggapi persoalan-persoalan teologis yang muncul saat itu. Pada perkembangan berikutnya, persoalan-persoalan yang ditanggapinya menjadi semakin kompleks, mencakup iman, kufur, dosa besar dan ringan (*mortal and venial sins*), tauhid, tafsir Alquran, eskatologi, pengampunan atau dosa besar, kemaksuman nabi (*the impeccability of the prophet*), hukuman atas dosa (*punishment of sins*), pertanyaan tentang ada yang kafir (*infidel*) di kalangan generasi awal Islam, tobat (*redress of wrongs*), hakikat Alquran, nama dan sifat Allah, serta ketentuan Tuhan (*predestination*). Berkaitan dengan doktrin-doktrin teologi Murji'ah, W. Montgomery Watt memerinci sebagai berikut:

1. Penangguhan keputusan terhadap Ali dan Mu'awiyah hingga Allah memutuskannya di akhirat kelak.
2. Penangguhan Ali untuk menduduki ranking ke empat dalam peringkat Al-Khalifah Ar-Rasyidun.
3. Pemberian harapan (*giving of hope*) terhadap orang muslim yang berdosa besar untuk memperoleh ampunan dan rahmat Allah.
4. Doktrin-doktrin Murji'ah menyerupai pengajaran (mazhab) para skeptis dan empiris dari kalangan Helenis.[32]

Berdasarkan perbandingan beberapa sekte Murji'ah, dalam dikategorikan menjadi tiga, yaitu: ekstrim, tengah, dan moderat. Bagi Murji'ah ekstrim berpendapat bahwa iman itu yang penting hanya pembenaran (*tasdiq*) dalam hati dari sisi dalam (esoteris)-nya saja, tergambar pada sekte: Jahamiyah, Salihiyah, Yunusiyah,

[32] Anwar, *Ilmu Kalam*, 72-73

Thaubaniyah dan Tumaniyah. Pendapat ekstrim ini timbul dari pengertian bahwa perbuatan atau amal tidaklah sepenting iman yang kemudian meningkat pada pengertian bahwa hanya imanlah yang penting dan yang menentukan mukmin atau tidaknya seseorang. Perbuatan-perbuatan tidak mempunyai pengaruh dalam hal ini. Iman letaknya dalam hati dan apa yang ada di dalam hati seseorang tidak diketahui oleh orang lain. Selanjutnya, perbuatan-perbuatan manusia tidak selamanya menggambarkan apa yang ada di dalam hatinya. Oleh karena itu, ucapan-ucapan dan perbuatan-perbuatan seseorang tidak mesti mengandung arti bahwa ia tidak mempunyai iman. Yang penting ialah iman yang ada di dalam hati. Jadi, ucapan dan perbuatan tidak merusak iman seseorang.

Dua ekstrim lain yang berpendapat bahwa iman adalah yang penting sisi luar (eksoteris)nya, tergambar misalnya pada sekte 'Ubaidiyah, yang berpendapat bahwa pengucapan lisan dipandang jauh lebih penting dari apa yang ada dalam hati. Seseorang yang sudah melakukan pengakuan dengan lisan sudah beriman, walaupun di dalam hatinya ia mengingkari Tuhan, karena iman bukanlah apa yang ada di dalam hati. Iman seorang munafik sama dengan iman seorang Nabi, karena sama-sama mengucapkan dua kalimat shahadat. Demikian sebaliknya, kekufuran bukan apa yang disembunyikan dalam hati, tetapi apa yang diucapkan dengan lisan. Walaupun mereka lebih mementingkan iman secara lahir, tetapi mereka tidak berpendapat bahwa amal perbuatan merupakan hal penting untuk membuktikan keimanan seseorang. Agaknya iman bagi mereka hanya cukup diucapkan dengan lisan, walaupun tanpa diaktualisasikannya dalam bentuk perbuatan. 'Ubaidiyah mengatakan bahwa selain syirik, semua dosa mukmin tidak mustahil akan diampuni seluruhnya. Perbuatan dosa dan jahat tidak akan merusak iman seseorang, ketika ia meninggal dalam ketauhidannya.

Golongan tengah yang tidak bisa digolongkan pada ekstrim atau moderat tergambar pada 2 sekte: Ghassaniyah dan Marisiyah.

Ghassaniyah mengakhirkan perbuatan dan lebih mementingkan iman yang ada di dalam hati, sehingga iman tidak bertambah dan tidak berkurang, tetapi menurut Al-Baghdadi, iman menurut mereka bertambah tetapi tidak berkurang, artinya perbuatan baik bisa menjadikan iman mereka bertambah, tetapi perbuatan dosa tidak mengeluarkannya dari iman walaupun sebesar apa pun dosa diperbuatnya. Dari sini mereka bisa dimasukkan dalam kategori Murji'ah ekstrim (dalam persepsi Al-Shahrastani) dan Murji'ah moderat (dalam persepsi Al-Baghdadi). Marisiyah dalam konsep imannya yang mengatakan bahwa iman harus dalam hati dan lisan sekaligus, tetapi di lain waktu ia mengatakan sujud pada matahari atau berhala tidak menjadikan seseorang kafir tetapi itu hanya sebagai alamat kufur, artinya, ucapan dengan lisan jauh lebih penting dari sebuah perbuatan (yakni sujud pada matahari atau berhala). Dengan konsep yang membingungkan ini, kedua sekte ini sebenarnya bisa digolongkan kepada ekstrim juga kepada moderat, sehingga penulis cenderung meletakkannya di tengah.

Sedangkan, sekte yang dikelompokkan pada golongan moderat tergambar pada sekte Ghailaniyah, dan beberapa sekte lain seperti Najjariyah, Hanafiyah dan Shabibiyah. Mereka mengakui bahwa iman harus terimplikasikan dalam hati dan lisan sekaligus dan memandang bahwa amal perbuatan merupakan hal penting yang perlu diperhatikan. Seseorang mukmin yang melakukan perbuatan dosa di dunia, akan diperhitungkan sebanyak dosa yang diperbuatnya nanti di akhirat walau akhirnya ia akan masuk surga juga. Pendapat ini di kemudian hari diadopsi oleh Ahl al- Sunnah wa al-Jama'ah yang terdiri dari aliran Asy'ariyah dan Maturidiyah.

Dengan demikian, seluruh sekte Murji'ah mempunyai pendapat yang sama tentang tiada kekufuran bila di dalam hati seseorang masih tersisa setitik iman. Implikasi dari pendapat semacam ini, semua mukmin yang mengakui Tuhan dalam hati saja atau lisan saja atau keduanya akan masuk surga.

BAB VIII
PEMIKIRAN KALAM MODERN

A. Muhammad Abduh

MUHAMMAD Abduh adalah seorang pemikir, teolog, dan pembaru dalam Islam di Mesir yang hidup pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Kapan dan di mana Muhammad Abduh lahir tidak diketahui secara pasti, karena ibu bapaknya adalah orang desa biasa yang tidak mementingkan tanggal dan tempat lahir anak-anaknya. Tahun 1849 M/1265 H adalah tahun yang umum dipakai sebagai tanggal lahirnya.[1] Ia lahir di suatu desa di Mesir Hilir, diperkirakan di Mahallat Nasr. Bapak Muhammad Abduh bernama Abduh Hasan Khairullah, berasal dari Turki yang telah lama tinggal di Mesir. Ibunya berasal dari bangsa Arab yang silsilahnya meningkat sampai ke suku bangsa Umar ibn al-Khattab.[2]

Muhammad Abduh di suruh belajar menulis dan membaca setelah mahir, ia diserahkan kepada satu guru untuk dilatih menghafal Alquran. Hanya dalam masa dua tahun, ia dapat menghafal Al-Qur'an secara keseluruhan. Kemudian, ia dikirim ke Tanta untuk belajar agama di Masjid Syekh Ahmad di tahun 1862, setelah dua tahun belajar, ia merasa tidak mengerti apa-apa karena di sana menggunakan metode menghafal. Ia akhirnya lari meninggalkan pelajaran dan pulang ke kampungnya dan berniat bekerja sebagai petani. Tahun 1865 (usia 16 tahun) ia menikah. Baru empat puluh hari menikah, ia dipaksa untuk kembali belajar

[1] Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 58

[2] Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, 58

ke Tanta. Ia pun pergi, tapi bukan ke Tanta. Dia bersembunyi di rumah salah seorang pamannya, Syekh Darwisy Khadr. Syekh Darwisy tahu keengganan Abduh untuk belajar, maka ia selalu membujuk pemuda itu supaya membaca buku bersama-sama. Setelah itu, Abduhpun berubah sikapnya sehingga kemudian ia pergi ke Tanta untuk meneruskan pelajarannya.[3]

Selepas dari Tanta, ia melanjutkan studi di al-Azhar dari tahun 1869-1877 dan ia mendapat predikat "alim."[4] Di sanalah ia bertemu dengan Jamaluddin al-Afghani yang kemudian menjadi muridnya yang paling setia. Dari al-Afghani yang kemudian belajar logika. Filsafat, teologi dan tasawuf. Di masa Abduh dan gurunya, al-Afghani hidup dunia Islam mengalami kemunduran yang sangat memprihatinkan. Dunia Islam tercabik-cabik oleh penjajah. Wilayah Islam sebelumnya berada dalam naungan Khilafah Utsmaniyah dikapling-kapling oleh bangsa-bangsa Eropa. Pengaruh pemikiran al-Afghani terhadap Abduh begitu besar, ide-ide pembaharuan yang dibawa al-Afghani banyak mempengaruhi Abduh. Bedanya, al-Afghani lebih menekankan pembaharuan di bidang politik, sedangkan Abduh dibidang pendidikan.

Tahun 1879, Abduh dibuang keluar kota Cairo karena dituduh turut berperan dalam mengadakan gerakan Khadowi Taufik. Hanya setahun ia dibuang, tahun 1880 ia boleh kembali dan kemudian diangkat menjadi redaktur surat kabar resmi pemerintah Mesir. Di akhir tahun 1882, ia lagi-lagi dibuang. Tapi kali ini dibuang ke luar negeri dan ia memutuskan pergi ke Beirut. Alasan pembuangan ini adalah keterlibatan Abduh dalam revolusi (pemberontakan) Urabi Pasya.[5] Baru setahun di Beirut, dia diundang al-Afghani supaya datang ke Paris guna membentuk gerakan *al-Urwah al-Wusqa*. Tujuan gerakan ini

[3] Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, 59-60

[4] '*Alim* terambil dari kata *'ilm* yang menurut pakar-pakar bahasa berarti menjangkau sesuatu sesuai dengan keadaannya yang sebenarnya. Kata *'Alim* ini disebut dalam al-Qur'an sebanyak 166 kali. Lihat M. Quraisy Syihab, *Ensiklopedi al-Qur'an Kajian Kosa Kata*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 17

[5] Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, 61

adalah membangkitkan semangat perjuangan umat Islam untuk menentang ekspansi Eropa di dunia Islam. Terbitlah majalah *al-Urwah al-Wusqa*. Ide pemikiran berasal dari al-Afghani, sedangkan tulisan yang mengungkapkan pemikiran itu dilakukan oleh Abduh. Majalah tersebut hanya bertahan delapan bulan dengan 18 kali terbit.[6] Setelah itu, ia berpisah dengan gurunya. Gurunya menuju Persia, ada juga yang mengatakan ke Rusia. Sedangkan ia sendiri kembali ke Beirut pada tahun 1885 M. di Kota ini, ia pusatkan perhatiannya pada ilmu dan pendidikan. Ia mengajar di Madrasah Sultaniah dan di rumahnya sendiri. Pelajaran tauhid yang diberikannya di Madrasah Sultaniah tersebut menjadi dasar dari *Risalah al-Tauhid*-nya.[7]

Sekembalinya dari pembuangan, di akhir tahun 1888, ia mulai aktivitasnya. Karirnya dimulai dari menjadi hakim Pengadilan Negeri kemudian menjadi penasehat Mahkamah Tinggi. Di sela-sela kesibukannya sebagai hakim ia berusaha memperbaiki pendidikan di al- Azhar. Ia ingin membawa ilmu-ilmu modern yang sedang berkembang di Eropa ke al-Azhar. Usahanya tidak berjalan mulus bahkan usahanya kandas. Banyak tantangan dari para ulama' yang berpegang pada tradisi lama. Tahun 1899, ia diangkat menjadi Mufti Mesir, suatu jabatan resmi penting di Mesir dalam menafsirkan hukum syari'at untuk seluruh Mesir. Di tahun yang sama, ia juga diangkat menjadi anggota majlis syura.[8]

Begitu pula Abduh tidak bisa menjalankan ibadah haji hingga akhir hayatnya karena faktor politik. Akhirnya, pada 11 Juli 1905, Abduh dipanggil ke hadirat Allah setelah agak lama ia menderita kanker hati,12 di usia yang belum begitu tua yaitu sekitar 56 tahun. Abduh meninggalkan banyak karya tulis, sebagian besar berupa artikel-artikel di surat kabar dan majallah. Yang berupa buku antara lain *Durus min Al-Qur'an*, *Risalah al-Tauhid*, *Hasyiyah 'Ala Syarh al-Dawani li al-'Aqaid al-'Adudiyah*,

[6] Nasution, *Muhammad Abduh dan teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta: UI Press, 1987), 17
[7] Nasution, *Muhammad Abduh*, 18
[8] Nasution, *Muhammad Abduh*, 22

al-Islam wa al-Nasraniyah, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim juz 'Amma*, dan *Tafsir al-Manar* yang diselesaikan oleh muridnya Syekh Muhammad Rasyid Ridha.[9]

Menurut Muhammad Imarah dalam bukunya "*al-A'mal al-Kamilah li al-Imam Muhammad Abduh*," dikatakan bahwa ide-ide pembaruan teologis yang disebarkan oleh syeikh Muhammad Abduh, didasari oleh tiga hal, kebebasan manusia dalam memilih perbuatan, kepercayaan yang kuat terhadap sunnah Allah, dan fungsi akal yang dominan dalam menggunakan kebebasan.[10]

1. Masalah Akal dan Wahyu

Menurut pendapat Abduh, jalan yang dipakai untuk mengetahui Tuhan bukanlah wahyu semata-mata melainkan akal. Akal dengan kekuatan yang ada dalam dirinya, berusaha memperoleh pengetahuan tentang Tuhan dan wahyu, turun untuk memperkuat pengetahuan akal itu dan untuk menyampaikan kepada manusia apa yang tak dapat diketahui akalnya. Akal adalah "daya pikir yang bila digunakan dapat mengantar seseorang untuk mengerti dan memahami persoalan yang dipikirkannya,"

Akal berarti tali pengikat. Ia adalah potensi manusiawi yang berfungsi sebagai tali pengikat yang menghalanginya terjerumus dalam dosa dan kesalahan. Akal semacam itulah yang menjadi tujuan dan yang harus diusahakan untuk meraihnya, karena yang demikian itulah yang menyelamatkan seseorang. Tanpa akal, siapa pun akan terjerumus walau memiliki pengetahuan teoritis yang sangat dalam. Manusia memiliki keistimewaan dan martabat yang tinggi karena akalnya.[11] Karena itu, akal dan rasulnya adalah merupakan rahasia Allah kepadamu, dengannya kamu mengenal Allah dan mengenal dirimu, mengenal permulaanmu dan kesudahanmu, kamu mengetahui tempatmu dari wujud yang

[9] Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Juz 3, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2001), 258

[10] Mohammad, et.al, *Tokoh-tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20,* (Jakarta: Gema Insani, 2006), 228

[11] Muhammad Abduh, *Risalah al-Tauhid*, (Beirut: Dar Ihya al-'Ulum, 1992), 30

kamu berada di dalamnya.[12] Dalam hal ini, akal dapat memberi tuntunan dan aba-aba kepada manusia, untuk mencari jalan hidupnya.

Bagi Abduh, Islam adalah agama yang rasional, agama yang sejalan dengan akal, bahkan agama yang didasarkan atas akal. Pemikiran rasional ini menurut Abduh adalah jalan untuk memperoleh iman sejati. Iman tidaklah sempurna, bila tidak didasarkan atas akal, iman harus berdasar pada keyakinan, bukan pada pendapat, dan akal-lah yang menjadi sumber keyakinan pada Tuhan, ilmu serta kemahakuasaan-Nya dan pada rasul.[13]

Rasionalisme yang mendasar dalam pikiran Abduh menyebabkan ia menolak taqlid dan menerima penafsiran (*ta'wil*) berdasarkan akal ketimbang menerima terjemahan literal mengenai sumber-sumber agama.[14] Pernyataan tersebut, pada dasarnya Abduh mengajak kita untuk berpikir kreatif dan melarang kita berdiam diri dengan keadaan yang ada. Ia mengajak untuk melakukan *ta'wil* terhadap nash-nash Alquran yang tidak bisa kita pahami. Ia juga menegaskan lewat buku-bukunya agar memisahkan pemahaman tentang eksistensi dan karakter ajaran agama yang seutuhnya dengan hasil pemikiran orang-orang yang hanya mengaku dirinya sebagai agamawan.[15] Kelihatannya Abduh lebih berhati-hati terhadap penafsiran yang mengada-ada (tidak rasional) terhadap agama. Oleh karena itu, menurut Abduh, akal dapat mengetahui beberapa hal sebagai berikut:

a. Tuhan dan sifat-sifat-Nya.
b. Keberadaan hidup di akhirat.
c. Kewajiban manusia mengenal Tuhan.
d. Kewajiban manusia untuk berbuat baik dan menjauhi perbuatan jahat untuk kebahagiaan di akhirat.

[12] Dunya, *al-Din wa al-'Aql*, (Al-Qahirah: Dar al-Jihad, 1959), 7
[13] Nasution, *Muhammad Abduh*, 47
[14] Nasution, *Muhammad Abduh*, 47
[15] Muhammad Abduh, *al-Islam Din al-Ilmi wa al-Madaniyah*, terj., Fadillah dan Muhammad Abqory, *Islam Ilmu Pengetahuan dan Masyarakat Madani*, (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2005), 121

e. Hukum-hukum mengenai kewajiban-kewajiban itu.[16]

Dengan memperhatikan pandangan Abduh tentang peranan akal di atas, dapat pula diketahui bagaimana fungsi wahyu baginya. Akal dan wahyu menurut Abduh, mempunyai fungsi sebagai berikut:

a. Wahyu memberi keyakinan kepada manusia bahwa jiwanya akan terus ada setelah tubuh mati. Wahyu menolong akal untuk mengetahui akhirat dan keadaan hidup manusia di sana.
b. Wahyu menolong akal dalam mengatur masyarakat atas dasar prinsip-prinsip umum yang dibawanya sebagai sumber ketenteraman hidup dalam masyarakat.
c. Wahyu menolong akal agar dapat mengetahui cara beribadah, dan berterimakasih pada Allah.
d. Wahyu mempunyai fungsi konfirmasi untuk menggunakan pendapat akal melalui sifat kesucian dan kemutlakan yang terdapat dalam wahyu yang bisa membuat orang manfaat.[17]

Secara garis besar, sistem pemikiran teologi Abduh, wahyu mempunyai "dwi fungsi", yaitu memberi konfirmasi dan informasi, sehingga baginya wahyu itu sangat diperlukan untuk menyempurnakan pengetahuan yang diperoleh melalui akal. Akal dan wahyu mempunyai hubungan yang sangat erat, karena akal memerlukan wahyu, sementara wahyu itu tidak mungkin berlawanan dengan akal. Jika tampak pada lahirnya wahyu itu berlawanan dengan akal, maka Abduh memberi kebebasan pada akal untuk memberi interpretasi agar wahyu itu sesuai dengan pendapat akal dan tidak berlawanan dengan akal. Dengan demikian, hubungan antara wahyu dan akal dapat terjalin harmonis.

2. Kebebasan Manusia

Kepercayaan pada kekuatan akal, membawa Abduh selanjutnya kepada paham yang mengatakan bahwa manusia mempunyai kebebasan dalam kemauan dan perbuatan. Dalam

[16] Nasution, *Muhammad Abduh*, 53
[17] Nasution, *Muhammad Abduh*, 59-61

al-Urwah al-Wusqa, Abduh bersama-sama dengan al-Afghani menjelaskan bahwa sebenarnya paham *qada'* dan *qadar* telah diselewengkan menjadi *fatalisme*, sedang paham itu sebenarnya mengandung unsur dinamis yang membuat umat Islam di zaman Klasik dapat membawa Islam sampai di Spanyol dan dapat menimbulkan peradaban yang tinggi. Paham *fatalisme* yang terdapat di kalangan umat Islam perlu dirubah dengan paham kebebasan manusia dalam kemauan dan perbuatan. Inilah yang menimbulkan dinamika umat Islam kembali.[18]

Kemudian, Abduh menjelaskankan dalam *Risalah al-Tauhid* bahwa, manusia tahu akan wujud-Nya tanpa memerlukan bukti apa pun, demikian pulalah ia mengetahui adanya perbuatan atas pilihan sendiri (*ikhtiyar*) dalam dirinya.[19] Hukum alamlah yang menentukan adanya perbuatan atas pilihannya sendiri yang ada dalam diri manusia. Abduh percaya pada pendapat bahwa alam ini diatur hukum alam tidak berubah-ubah yang dciptakan Tuhan. Hukum alam ciptaan Tuhan ini ia sebut sunnah Allah. Sunnah Allah dalam pendapatnya mencakup semua makhluk. Segala yang ada di alam ini diciptakan sesuai dengan hukum alam atau sifat dasarnya, manusia sendiri diciptakan sesuai dengan sifat-sifat dasar yang khusus baginya yaitu berfikir dan memilih perbuatan sesuai dengan pemikirannya.[20]

Pandangan Abduh tentang perbuatan manusia ini bertolak dari satu deduksi, bahwa manusia adalah mahluk yang bebas dalam memilih perbuatannya. Namun, kebebasan tersebut bukanlah kebebasan tanpa batas. Setidaknya ada dua ketentuan yang mendasari perbuatan manusia, yakni: (1) manusia melakukan perbuatan dengan daya dan kemampuannya; (2) kekuasaan Allah adalah tempat kembali semua yang terjadi. Dengan demikian, manusia selain mempunyai daya berfikir, ia juga mempunyai kebebasan memilih sebagai sifat dasar alami yang mesti ada dalam diri manusia. Dan bila sifat dasar ini dihilangkan dari

[18] Nasution, *Pembaharuan*, 66
[19] Abduh, *Risalah al-Tauhid*, 74
[20] Abduh, *Risalah al-Tauhid*, 74

dirinya, niscaya dia bukan manusia lagi melainkan makhluk lain entah malaikat atau hewan.[21] Manusia dengan akalnya dapat mempertimbangkan akibat perbuatan yang akan dilakukannya, kemudian mengambil keputusan dengan kemauannya sendiri.

Abduh adalah seorang pelopor reformasi dan pembaruan dalam pemikiran Islam. Ide-idenya yang cemerlang meninggalkan dampak besar dalam tubuh pemikiran umat Islam. Beliaulah pendiri sekaligus peletak dasar-dasar sekolah pemikiran pada zaman modern juga menyebarkannya kepada manusia. Walau guru beliau Jamaluddin al-Afghani adalah sebagai orang pertama yang mengobarkan percikan pemikiran dalam jiwanya, akan tetapi Abduh sebagai mana diungkapkan Mohammad Imarah, adalah seorang arsitektur terbesar dalam gerakan pembaharuan dan reformasi atau sekolah pemikiran modern. Melebihi guru beliau Jamaluddin al-Afghani.

Salah satu sebab yang membawa kemunduran, menurut Abduh adalah paham jumud yang terdapat di kalangan umat Islam. Sementara kata jumud terkandung arti keadaan membeku, keadaan statis, tak ada perubahan. Karena dipengaruhi paham jumud umat Islam tidak menghendaki perubahan dan tidak mau menerima perubahan. Umat Islam berpegang teguh pada tradisi.[22]

Di Indonesia sendiri dikatakan bahwa gerakan pembaruan yang dicetuskan al-Irsyad dan Muhammadiyah dipengaruhi oleh pemikiran Muhammad Abduh melalui majallah *al-Urwah al-Wusqa*, majalah *al-Manar*, *Tafsir al-Manar*, dan *Risalah al-Tauhid*. Ungkapan itu ada benarnya, kalau yang dimaksud dengan pengaruh adalah butir-butir tertentu dari pemikirannya seperti pendapatnya kembali kepada al-Qur'an dan Hadis, tidak wajib berpegang pada mazhab tertentu, memasukkan ilmu pengetahuan modern ke dalam kurikulum, pendidikan agama, tidak haram memakai pakaian Eropa dan sebagainya.

[21] Abduh, *Risalah al-Tauhid*, 77
[22] Nasution, *Pembaharuan*, 62

Dasar pemikiran atau teologinya tidak kelihatan pengaruhnya dalam masyarakat Islam Indonesia. Pengaruhnya yang ada di Indonesia tidak menimbulkan pemikir-pemikir ulung dalam bidang agama Islam, seperti yang ditimbulkan pengaruh yang ditinggalkan di Mesir setelah beliau wafat. Namun karangan-karangannya banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Turki, Urdu dan Indonesia.[23]

Dalam pandangan Ahmad Dahlan mengatakan bahwa dengan membaca buku-buku karangam Ibnu Taimiyah, Ibn Qayyim, Muhammad bin Abd al-Wahab, Jamaluddin al- Afghani, Muhammad Abduh dan pernah bertemu Rasyid Ridha. Bermula dari sinilah, Dahlan menemukan bentuk dan keyakinan agama yang mantap yang tidak jauh dari paradigma pemikiran Wahabi dan kaum modernis di Mesir.[24] Dengan demikian, dapat dipahami bahwa, meskipun Abduh melakukan pembaruan (modernis) dalam bidang pendidikan dan politik. Tapi tidak nenutup kemungkinan adanya memperbarui dalam bidang akidah atau keyakinannya. Jelasnya bahwa, seluruh aktivitas Abduh bisa dikatakan telah mengangkat citra Islam dan kualitas umatnya dari keterpurukan dan keterbelakangan. Ia adalah seorang mujtahid sekaligus mujaddid pada masanya.

B. Sayyid Ahmad Khan

Sayyid Ahmad Khan lahir di Delhi pada tahun 1817. Menurut catatan sejarah, dia berasal dari keturunan Husein, cucu Nabi Muhammad melalui garis keturunan Fatimah dan Ali. Kakeknya, Sayyid Hadi, adalah pembesar istana pada zaman Alamghir II. Ia memperoleh pendidikan tradisional dalam pendidikan agama. Dia memulai pendidikannya di bawah bimbingan Syah Ghulam Ali, seorang Syaikh tarikat Naqsyabandiyah. Di samping belajar bahasa Arab, dia belajar bahassa Persia. Pada umur 18 tahun, Ahmad Khan memperoleh kesempatan untuk belajar pada Mirza

[23] Nasution, *Pembaharuan*, 68
[24] Iyunk, *Teologi Amal Saleh: Membongkar Nalar Kalam Muhammadiyah Kontemporer*, (Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama dan Masdyarakat, 2005), 31

Asad Allah Khan Ghalib dan Syaikh Ibrahim Zauq. Pada umur ini pula ia masuk bekerja pada Serikat India Timur. Kemudian dia bekerja sebagai hakim.[25]

Latar belakang sosial kehidupan Sayyid Ahmad Khan seperti yang telah dikemukakan tersebut mempengaruhi sikap dan pandangannya di dalam menghadapi persoalan-persoalan teologinya. Bagi kebanyakan pengamat, sejarah Islam di masa modern pada dasarnya adalah sejarah dampak perdaban Barat terhadap masyarakat Islam, khususnya sejak abad ke-13H/19M. Barat memandang Islam sebagai massa yang telah menerima pukulan-pukulan deskruptif dan pengaruh-pengaruh dari Barat. Ada alasan yang dapat dikemukakan di sini bahwa Islam, sejak masa pembentukannya, telah menghadapi dan menjawab tantangan-tantangan intelektual dan spritual, bahkan wahyu Alquran sendiri merupakan jawaban-jawaban terhadap tantangan-tantangan yang dilontarkan kepadanya oleh penganut agama Yahudi dan Nasrani yang lebih awal perkembangannya. Dari abad ke2H/8M sampai abad 4H/10M, serangkaian krisis intelektual dan kultural timbul dalam Islam, yang paling serius ialah intelektualisme Hellenis. Akan tetapi tantangan-tantangan tersebut dihadapi oleh Islam dengan berhasil baik dengan cara berasmilasi, menolak ataupun menyesuaikan dirinya dengan aliran-aliran yang baru tersebut.

Agaknya alasan di atas telah mendorong Sayyid Ahmad Khan untuk melakukan pembaruan pemahaman keagamaan, terutama di dalam menghadapi peradaban Barat yang telah menyebar ke berbagai wilayah muslim, termasuk India. Sayyid Ahmad Khan menyatakan bahwa:

> "Seperti sebelumnya, sekarang ini, kita memerlukan suatu teologi (ilmu kalam) yang modern, yang dengannya kita mesti menolak doktrin sains-sains modern, atau meruntuhkan fondasi-fondasinya, ataupun juga menunjukkan bahwa Sains-Sains tersebut adalah sesuai dengan Islam. Apabila

[25] Nasution, *Pembaharuan*, 165

> mau menyebarkan Sains-Sains tersebut di kalangan kaum muslimin, tentang hal mana, saya baru saja katakan, betapa banyak Sains yang tidak bersesuaian dengan Islam masa kini, maka adalah merupakan tugas saya untuk mempertahankan Islam sebanyak yang saya mampu, baik secara benar ataupun secara keliru, dan mengungkapkan kepada masyarakat wajah Islam yang asli dan cemerlang. Hati nurani saya mengatakan bahwa bila saya tidak melakukan hal ini, saya akan menjadi seorang yang berdosa di hadapan Tuhan.[26]

Di bidang Teologi, Sayyid Ahmad Khan mempunyai kesamaan pemikiran dengan Muhammad Abduh di mesir, setelah Abduh berpisah dengan Jamaluddin Al-Afghani dan kembali dari pengasingan. Keyakinan kekuatan dan kebebasan akal menjadikan Khan percaya bahwa manusia bebas untuk menentukan kehendak dan melakukan perbuatan. Ini berarti bahwa ia mempunyai paham yang sama dengan paham Qodariyah. Menurutnya, manusia telah dianugrahi Tuhan berbagai macam daya berpikir berupa akal, dan daya fisik untuk merealisasikan kehendaknya, karena kuatnya kepercayaan terhadap hukum alam dan kerasnya mempertahankan konsep hukum alam, ia dianggap kafir oleh sebagian umat Islam. Bahkan, ketika datang ke India pada tahun 1869, Al-Afghani menerima keluhan itu. Sebagai tanggapan tuduhan tersebut, Al-Afghani mengarang sebuah buku yang berjudul *Ar Radd Ad-Dahriyah* (jawaban bagi kaum materialis).[27]

Sejalan dengan paham Qodariyah yang dianutnya, ia menentang keras paham *taqlid*. Khan berpendapat bahwa umat Islam India mundur karena mereka tidak mengikuti perkembangan zaman. Gaung peradaban Islam klasik masih menelan mereka sehingga tidak menyadari bahwa peradaban baru telah timbul di Barat. Peradaban baru ini timbul berdasar pada ilmu pengetahuan dan teknologi, dan ilnilah penyebab utama kemajuan dan kekuatan orang Barat. Selanjutnya, Khan mengemukakan bahwa Tuhan telah menentukan *tabiat* atau *nature* (*sunnatullah*) bagi setiap makhluk-Nya yang tetap

[26] Fazlur Rahman, *Islam*, terj., Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000), 20
[27] Anwar, *Ilmu Kalam*, 219

dan tidak pernah berubah. Menurutnya, Islam adalah agama yang paling sesuai dengan hukum alam, karena hukum alam adalah ciptaan tuhan dan Alquran adalah firman-Nya maka sudah tentu keduanya sejalan dan tidak ada pertentangan.

Sejalan dengan keyakinan tentang kekuatan akal dan hukum alam, Khan tidak mau pikirannya terganggu otoritas Hadis dan Fiqh. Segala seesuatu diukurnya dengan kritik rasional. Ia pun menolak semua yang bertentangan dengan logika dan hukum alam. Ia hanya mau mengambil Alquran sebagai pedoman bagi Islam. Sedangkan yang lain hanya bersifat membantu dan kurang begitu penting. Alasan penolakannya terhadap Hadis adalah karena berisi moralitas sosial dari masyarakat Islam pada abad pertama atau kedua sewaktu hadis tersebut dikumpulkan. Sedangkan hukum fiqih menurutnya, berisi moralitas masyarakat berikutnya sampai saat timbulnya madzab-madzab. Ia menolak *taqlid* dan membawa Alquran untuk menguraikan relevansinya dengan masyarakat baru pada zaman itu. Sebagai konsekuensi dari penolakannya terhadap *taqlid*, Khan memandang perlu diadakannya ijtihad-ijtihad baru untuk menyesuaikan pelaksanaan ajaran-ajaran islam dengan kondisi masyarakat yang senantiasa mengalami perubahan.[28]

Bagi Khan, tidak ada perbedaan antara ilmu-ilmu Barat dengan ilmu-ilmu Islam, karena membuat dikotomi seperti itu, secara historis tidak beralasan. Menurut Khan, ketika umat Islam berkuasa, mereka unggul dalam berbagai macam ilmu. Pada saat itu, umat Islam berpikir bahwa ilmu, baik ilmu sekuler maupun yang agama sejalan dengan spirit Islam. Pada masa kegelapan, orang Eropa tidak merasa enggan untuk mempelajari ilmu-ilmu yang telah diwariskan oleh umat Islam sehingga mereka unggul dalam berbagai macam ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, menurut Khan, kini giliran Eropa yang harus membayar kembali hutangnya kepada umat Islam.[29]

[28] Ibnu Ma'had, *Ilmu Kalam*, (Ponorogo: Darul Huda Perct, 2009), 50

[29] Hafeez Malik, "Sayid Ahmad Khan", in Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 1. (Oxford: Oxford University Press, 1995), 101

Ilmu pengetahuan dan teknologi modern adalah hasil kreasi manusia. Oleh karena itu, akal mendapat penghargaan tinggi bagi Khan. Akan tetapi, sebagai umat Islam yang percaya kepada wahyu, ia berpendapat bahwa kekuatan akal bukan tidak terbatas.[30] Karena Khan percaya pada kekuatan dan kebebasan akal, walaupun kekuatan akal itu terbatas, ia percaya pada kebebasan manusia dalam menetukan kehendak dan melakukan perbuatan. Dengan kata lain, ia mempunyai paham Qadariyah (*free will and free act*). Manusia, demikian pendapatnya, dianugrahi Tuhan daya-daya, di antaranya ialah daya pikir, yang disebut akal, dan daya fisik untuk mewujudkan kehendaknya. Manusia mempunyai kebebasan untuk mempergunakan daya-daya yang telah diberikan Tuhan kepadanya.[31]

Berpijak pada prinsip tersebut, Khan melihat sistem-sistem kultur sebagai sesuatu yang tidak mapan, tetapi sebagai suatu proses. Oleh karena itu, menurutnya, justifikasi keimanan dan prakteknya merupakan suatu hal yang penting dan tidak ada justifikasi yang final, karena hasil kerja akal seseorang itu potensial untuk dianggap salah oleh pihak lain, atau generasi yang akan datang.[32]

Terpengaruh kuat oleh rasionalisme dan filsafat kealaman Eropa abad ke-19, Khan menggariskan apa yang diistilahkannya sebagai kriteria ”kesesuaian dengan alam” untuk menilai kandungan sistem-sistem kepercayaan agama dan menyimpulkan bahwa Islam secara gemilang memberikan jastifikasi pada dirinya sendiri dengan prinsip ini. Dengan demikian, menurutnya, akal adalah standar yang lebih tinggi. Dalam menyuguhkan kandungan posistif Islam, sambil mencoba mengintegrasikan pandangan hidup ilmiah modern dengan doktrin Islam, Khan membangkitkan dan bersandar kepada ajaran-ajaran dasar filosof Islam zaman pertengahan.[33]

[30] Nasution, *Pembaharuan*, 167
[31] Nasution, *Pembaharuan*, 168
[32] McDonough Sheila. *Muslim Ethics and Modernity: A Comparative Study of the Ethical thought of Sayyed Ahmad Khan and Maulana Maududi*. (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1985), 32
[33] Rahman, *Islam*, 320

Untuk merealisasikan ide-ide pembaruannya, Khan menempuh jalur pendidikan. Bahkan karena perhatiannya yang begitu besar terhadap pendidikan bagi umat Islam India pada masa itu, dia memperoleh gelar sebagai seorang pembaru pendidikan dan peletak dasar modernisme di India.[34] Pembaruan kegamaan yang dilakukan Khan, melalui jalur pendidikan dapat dilihat pada upayanya mendirikan sebuah lembaga pendidikan yang diberinya nama *M.A.O.C. (Muhammedan Oriental College)*. Lembaga yang dibentuk pada tahun 1878 di Aligarh ini, disesuaikan dengan model sekolah di Inggeris. Bahasa yang digunakan pada lembaga ini ialah bahasa Inggeris. Direkturtnya berkebangsaan Inggris, sedangkan guru dan stafnya kebanyakan berkebangsaan Inggris. Meskipun sebagian mata pelajaran yang diajarkan pada lembaga ini adalah ilmu pengetahuan modern, ilmu-ilmu agama juga tetap diajarkan. Pada sekolah-sekolah Inggris yang dikelola oleh pemerintah, mata pelajaran agama tidak diajarkan, sedangkan pada M.A.O.C., pendidikan agama Islam dan ketaatan siswa menjalankan agama tetapi diperhatikan dan dipentingkan. Lembaga ini terbuka bagi semua kalangan, baik orang Hindu, orang Parsi, maupun orang Kristen.

Sebelas tahun setelahnya, tepatnya pada tahun 1885, Khan juga mendirikan *Muhammedan Educational Conference*. Program lembaga ini ialah: (1) mempromosikan pendidikan Barat kepada umat Islam India; (2) memperkaya bahasa Urdu melalui penerjemahan karya-karya ilmiah; (3) menerapkan bahasa Urdu sebagai bahasa kedua pada semua kantor dan sekolah swasta; (4) menekankan pentingnya pendidikan wanita demi keseimbangan pengembangan intelektualitas generasi yang akan datang; dan (5) menyusun kebijakan bagi orang-orang Islam yang belajar di sekolah tinggi Eropa.[35]

Perjuangan Ahmad Khan dalam melakukan pembaruan

[34] Ahmad Amin, *Zuama'a al-Islah fi al-Ashr al-Hadith*. (Cairo: Maktab al-Mahdhah al-Mishriyah, 1979), 136

[35] Abu Darda, "Sayid Ahmad Khan dan Gerakan Aligarh" dalam *Jurnal Tsaqafah*. (Gontor: ISID Gontor, 1998), 91

pemahaman kegamaan melalui jalur pendidikan, telah mengundang sikap pro-kontra di kalangan umat Islam India. Khan berpengaruh dan dihargai di kalangan intelegensia Islam India, tetapi mendapat tantangan dari kalangan ulama, bahkan dia dijuluki Nechari. Atas upaya kaum ulama India, muncullah fatwa dari ulama Mekkah yang menentang pembentukan *M.A.O.C.*. Namun demikian, Khan tetap tidak menggubris fatwa tersebut.[36] Hal ini, tentu saja, dapat dimaklumi karena mereka khawatir program-program M.A.O.C. akan merusak keimanan umat Islam. Misalnya, tujuan doa ialah merasakan kehadiran Tuhan. Dengan kata lain, doa diperlukan untuk urusan spritual dan ketentraman jiwa. Paham bahwa tujuan doa ialah meminta sesuatu dari Tuhan dan bahwa Tuhan mengabulkan permintaan itu, ditolaknya. Menurutnya, kebanyakan doa seperti itu, tidak pernah dikabulkan Tuhan.[37]

Pandangan lain Khan yang dianggap bertentangan dengan pandangan ulama tradisional ialah bahwa umat Islam tidak dilarang mengenakan sepatu pada saat mereka shalat di masjid. Mereka juga boleh mengikuti perayaan keagamaan umat Hindu dan makan bersama dengan orang Eropa. Tampak bahwa gerakan pembaruan kegamaan yang dilakukan oleh Khan berpijak pada paham rasionalisme. Paham inilah yang membetuk corak pemikiran kegamaannya yang cenderung bersebrangan dengan *mainstrean* pemikiran ulama tradisional di India pada masa itu.

C. Muhammad Iqbal

Muhammad Iqbal dilahirkan pada 1873 di Sialkot, suatu kota tua bersejarah di perbatasan Punjab Barat dan Kashmir. Iqbal datang dari keluarga miskin, tetapi dengan bantuan beasiswa yang diperoleh di sekolah menengah dan perguruan tinggi, ia mendapatkan pendidikan yang bagus. Setelah pendidikan dasarnya di Sialkot ia masuk *Government College* (Sekolah Tinggi Pemerintah) Lahore. Ia menjadi mahasiswa kesayangan Sir

[36] Nasution, *Pembaharuan*, 172
[37] Nasution, *Pembaharuan*, 170

Thomas Arnold yang meninggalkan Aligarh dan pindah bekerja di *Government College Lahore*. Iqbal lulus pada tahun 1897 dan memperoleh beasiswa serta dua medali emas karena baiknya bahasa Inggris dan Arab. Ia akhirnya memperoleh gelar M.A. dalam filsafat pada tahun 1899.

Setelah menyelesaikan pelajarannya, Iqbal menjadi staf dosen di perguruan tinggi pemerintah (*Government College*), tetapi karier sastranya telah membayangi semua aspek kerjanya terlebih dahulu. Pada waktu itu Iqbal mulai menulis bukunya dalam bahasa Urdu yang pertama kali mengenai ekonomi. Namun sebelum itu, ia telah mulai mengambil bagian pada simposium syair lokal, dan telah menarik perhatian para penyair senior.

Pada tahun 1901, Sir Abdul Qadir mulai menerbitkan majalah Urdu Makhzan yang memberikan tempat berpijak sastra bagi banyak penulis berbakat yang sedang tumbuh. Dan karena Iqbal kawan dari editornya, ia harus menyumbang karangan syair, hampir pada setiap nomor majalah terbit. Kemasyhuran Iqbal juga menarik perhatian otoritas-otoritas dari "Anjuman Himayat Islam", suatu organisasi yang sangat berpengaruh di Lahore yang tujuannya antar lain untuk memperkenalkan pendidikan modern kepada umat Muslim. Iqbal mulai membaca syairnya yang panjang-panjang pada setiap rapat tahunan dari Anjuman tersebut dan segera kemasyhurannya tersiar sebagai penyair yang hebat dari Punjab.[38]

Pada tahun 1905 setelah mendapat gelar M.A. di Government College, Muhammad Iqbal pergi ke Inggris untuk belajar filsafat di Universitas Cambridge. Dua tahun kemudian ia pindah ke Munich, Jerman. Di Universitas ini, ia memperoleh gelar Ph.D dalam tasawuf dengan disertasinya yang berjudul: *The Development of Metaphisics in Persia* (Perkembangan Metafisika di Persia). Iqbal tinggal di Eropa kurang lebih selama tiga tahun. Sekembalinya dari Munich, ia menjadi advokat dan juga sebagai

[38] Mukti Ali, *Alam Pemikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, (Bandung: Mizan IKAPI, 1993), 173

dosen. Buku yang berjudul *The Recontruction of Religius Thought in Islam* adalah kumpulan dari ceramah-ceramahnya sejak tahun 1982 dan merupakan karyanya terbesar dalam bidang filsafat.[39]

Pada tahun 1930, Iqbal memasuki bidang politik dan menjadi ketua konferensi tahunan Liga Muslim di Allahabad, kemudian pada tahun 1931 dan tahun 1932, ia ikut dalam Konferensi Meja Bundar di London yang membahas konstitusi baru bagi India. Pada bulan Oktober tahun 1933, ia diundang ke Afganistan untuk membicarakan pembentukan Universal Kabul. Pada tahun 1935, ia jatuh sakit dan bertambah parah setelah istrinya meninggal dunia pada tahun itu pula, dan ia meninggal pada tanggal 20 April 1935.[40]

Sebagai seorang pembaharu, Iqbal menyadari perlunya umat Islam untuk melakukan pembaharuan agar keluar dari kemundurannya. Kemunduran umat Islam, katanya, disebabkan kebekuan umat Islam dalam pemikiran dan ditutupnya pintu ijtihad. Mereka, seperti kaum konservatif, menolak kebiasaan berpikir rasional kaum Mu'tazilah karena hal tersebut dianggapnya membawa disintegrasi umat Islam dan membahayakan kestabilan politik mereka. Hal inilah yang dianggapnya sebagai penyimpangan dari semangat Islam, semangat dinamis dan kreatif. Islam tidak statis, tetapi dapat disesuaikan dengan perkembangan zaman. Pintu ijtihad tidak pernah tertutup karena ijtihad merupakan ciri dari dinamika yang harus dilambangkan dalam Islam. Lebih jauh ia menegaskan bahwa syariat pada prinsipnya tidak statis, tetapi merupakan alat untuk merespon kebutuhan individu dan masyarakat karena Islam selalu mendorong terwujudnya perkembangan.

Islam dalam pandangan Iqbal menolak konsep lama yang mengatakan bahwa alam bersifat statis. Islam, katanya, mempertahankan konsep dinamis dan mengakui adanya gerak

[39] John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of The Islamic World*. (Oxford: Oxford University Press, 1995), 223
[40] Anwar, *Ilmu Kalam*, 220

perubahan dalam kehidupn sosial manusia. Oleh karena itu, manusia dengan akalnya harus menciptakan perubahan.

Besarnya penghargaan Iqbal terhadap gerak dan perubahan ini membawa pemahaman yang dinamis tentang Alquran dan hukum Islam. Tujuan diturunkannya Alquran, menurutnya adalah membangkitkan kesadaran manusia sehingga mampu menerjemahkan dan menjabarkan nas-nas Alquran yang masih global dalam realita kehidupan dengan kemampuan nalar manusia dan dinamika masyarakat yang selalu berubah. Inilah yang dalam rumusan fiqh disebut ijtihad yang oleh Iqbal disebutnya sebagai prinsip gerak dalam struktur Islam. Oleh karena itu, untuk mengembalikan semangat dinamika Islam dan membuang kekakuan serta kejumudan hukum Islam, ijtihad harus dialihkan menjadi ijtihad kolektif. Menurut Iqbal, peralihan kekuasaan ijtihad individu yang mewakili mazhab tertentu kepada lembaga legislatif Islam adalah satu-satunya bentuk yang paling tepat untuk menggerakkan spirit dalam sistem hukum Islam yang selama ini hilang dari umat Islam dan menyerukan kepada kaum muslimin agar menerima dan mengembangkan lebih lanjut hasil-hasil realisme tersebut.

1. Hakikat Teologi

Secara umum ia melihat teologi sebagai ilmu yang berdimensi keimanan, mendasarkan kepada esensi tauhid (universal dan inklusivistik). Di dalamnya terdapat jiwa yang bergerak berupa "persamaan, kesetiakawanan, dan kebebas-merdekaan." Pandangannya tentang ontologi teologi membuatnya berhasil melihat anomali (penyimpangan) yang melekat pada literatur ilmu kalam klasik. Teologi Asy'ariyah, umpamanya, menggunakan cara dan pola pikir ortodoksi Islam. Mu'tazilah sebaliknya, terlalu jauh bersandar pada akal, yang akibatnya mereka tidak menyadari bahwa dalam wilayah pengetahuan agama, pemisahan antara pemikiran keagamaan dari pengalaman kongkrit merupakan kesalahan besar.[41]

[41] Anwar, *Ilmu Kalam*, 222

2. Pembuktian Tuhan

Dalam pembuktian eksistensi Tuhan, Iqbal menolak argumen kosmologis ataupun ontologis. Ia juga menolak argumen teleologis yang berusaha membuktikan eksistensi Tuhan yang mengatur ciptaan-Nya dari sebelah luar. Walaupun demikian, ia menerima landasan teologis yang *imanen* (tetap ada). Untuk menopang hal ini, Iqbal menolak pandngan yang statis tentang *matter* serta menerima pandangan *Whitehead* tentangnya sebagai struktur kejadian dalam aliran dinamis yang tidak berhenti. Karakter nyata konsep tersebut ditemukan Iqbal dalam "jangka waktu murni"-nya Bregson, yang tidak terjangkau oleh serial waktu. Dalam "jangka waktu murni", ada perubahan, tetapi tidak ada pergantian. Kesatuannya seperti kesatuan kuman yang di dalamnya terdapat pengalaman-pengalaman nenek moyang para individu, bukan sebagai suatu kumpulan, tetapi sebagai suatu kesatuan yang di dalamnya mendorong setiap pengalaman untuk menyerap keseluruhannya. Dan dari individu, "jangka waktu murni" ini kemudian ditransfer ke alam semesta dan membenarkan ego mutlak. Gagasan inilah yang "dibicarakan" Iqbal ke alam Alquran. Jadi, Iqbal telah menafsirkan Tuhan yang *imanen* bagi alam.[42]

3. Jati Diri Manusia

Paham dinamisme Iqbal berpengaruh besar terhadap jati diri manusia. Penelusuran terhadap pendapatnya tentang persoalan ini dapat dilihat dari konsepnya tentang ego, ide sentral dalam pemikiran filosofisnya. Kata itu diartikan dengan kepribadian. Manusia hidup untuk mengetahui kepribadiannya serta menguatkan dan mengembangkan bakat-bakatnya, bukan sebaliknya, yakni melemahkan pribadinya, seperti yang dilakukan oleh para sufi yang menundukkan jiwa sehingga fana dengan Allah. Pada hakikatnya menafikan diri bukanlah ajaran Islam karena hakikat hidup adalah bergerak, dan gerak adalah perubahan. Filsafatnya tampak merupakan reaksi terhadap

[42] Anwar, *Ilmu Kalam*, 223

kondisi umat Islam yang ketika itu telah dibawa oleh kaum sufi semakin jauh dari tujuan dan maksud Islam yang sebenarnya. Dengan ajaran khudinya, ia mengemukakan pandangan yang dinamis tentang kehidupan dunia.[43]

4. Dosa

Iqbal menyatakan dalm setiap kuliahnya bahwa Alquran menampilkan ajaran tentang kebebasan ego manusia yang bersifat kreatif. Dalam hubungan ini, ia mengembangkan cerita tentang kejatuhan Adam (karena memakan buah terlarang) sebagai kisah yang berisi pelajaran tentang kebangkitan manusia dari kondisi primitif yang dikuasai hawa nafsu naluriah kepada pemilikan kepribadian bebas yang diperolehnya secara sadar, sehingga mampu mengatasi kebimbangan dan kecenderungan untuk membangkang dan timbullah ego terbatas yang memiliki kemampuan untuk memilih. Allah telah menyerahkan tanggung jawab yang penuh resiko ini, menunjukkan kepercayaan-Nya yang besar kepada manusia. Maka kewajiban manusia adalah membenarkan adanya kepercayaan ini. Namun, pengakuan terhadap kemandirian (manusia) itu melibatkan pengakuan terhadap semua ketidaksempurnaan yang timbul dari keterbatasan kemandirian itu.[44]

5. Surga dan Neraka

Surga dan neraka, kata Iqbal adalah keadaan, bukan tempat. Gambaran-gambaran tentang keduanya di dalam Alquran adalah penampilan-penampilan batin secara visual, yaitu sifatnya. Neraka, menurut rumusan Alquran adalah "Api Allah yang menyala-nyala dan membumbung ke atas hati", pernyataan yang menyakitkan mengenai kegagalan manusia. Surga adalah kegembiraan karena mendapatkan kemenangan dalam mengatasi berbagai dorongan yang menuju kepada perpecahan. Tidak ada kutukan abadi dalam Islam. Neraka, sebagaimana dijelaskan dalam Alquran, bukanlah

[43] Anwar, *Ilmu Kalam*, 224
[44] Anwar, *Ilmu Kalam*, 224

kawah tempat penyiksaan abadi yang disediakan Tuhan. Ia adalah pengalaman korektif yang dapat memperkeras ego sekali lagi agar lebih sensitif terhadap tiupan angin sejuk dari kemahamurahan Allah. Surga juga bahkan merupakan tempat berlibur. Kehidupan itu hanya satu dan berkesinambungan.[45]

Sebagai pembaharu, menurut Iqbal paling tidak ada tiga hal yang menyebabkan umat Islam mengalami kemunduran dan keterbelakangan dibanding dengan Barat. *Pertama*, adanya mistisme asketik yang terlalu berlebihan. Menurutnya, mistisisme asketik sangat memperhatikan kepada Tuhan dan hal-hal metafisis lainnya. Hal ini telah membawa umat Islam kurang mementingkan persoalan keduniawian (*profanitas*) dan kemasyarakatan dalam Islam. *Kedua*, hilangnya semangat induktif. Menurutnya, semangat Islam pada dasarnya menekankan pada aspek kehidupan yang konkrit yang senantiasa berubah dan berkembang. Oleh sebab itu selama umat Islam setia terhadap semangat mereka sendiri dan menempuh cara-cara induktif dan empirik dalam penelitian sebagaimana pada masa kejayaan Islam, mereka terus maju dalam melakukan penemuan demi penemuan di bidang ilmu pengetahuan. *Ketiga*, adanya otoritas perundang-undangan secara totalitas yang melumpuhkan perkembangan pribadi dan menyebabkan hukum Islam praktis tidak bisa bergerak sama sekali. Menurutnya, meskipun semua orang Sunni menerima ijtihad sebagai alat perubahan dan kemajuan, namun dalam prakteknya prinsip tersebut dipagari dengan banyaknya persyaratan yang terlalu berat. Sehingga sedikit sekali mereka yang dapat melakukannya.[46] Dengan demikian, maka kekuatan ijtihad yang semula dimaksudkan untuk meliberalisasikan Islam tidak bisa bekerja, dan keluwesan Islam menjadi kekakuan.

[45] Anwar, *Ilmu Kalam*, 225
[46] C.A. Qadir, *Philosophy and Sciencein The Islamic World* (London: Routledge, 1991), 163

D. Hassan Hanafi

Ilmu Kalam secara teoritis, menurut Hassan Hanafi, tidak bisa dibuktikan secara ilmiah.[47] Teologi yang bersifat dialektis lebih diarahkan untuk mempertahankan doktrin dan memelihara kemurniannya, bukan dialektika konsep tentang watak sosial dan sejarah, di samping bahwa ilmu kalam juga sering disusun sebagai persembahan kepada para penguasa, yang dianggap sebagai wakil Tuhan di bumi. Sedemikian, hingga pemikiran teologi lepas dari sejarah dan perbincangan tentang manusia di samping cenderung sebagai legitimasi bagi status quo daripada sebagai pembebas dan penggerak manusia ke arah kemandirian dan kesadaran.[48]

Selain itu secara praktis teologi tidak bisa menjadi pandangan yang benar-benar hidup yang mampu memberikan motivasi tindakan dalam kehidupan kongkrit manusia. Sebab, penyusunan teologi tidak didasarkan kepada kesadaran murni dan nilai-nilai perbuatan manusia, sehingga muncul keterpecahan antara keimanan teoritik dan keimanan praktis dalam diri umat, yang pada gilirannya melahirkan sikap-sikap moral ganda atau singkritisme kepribadian. Fenomena singkritis ini tampak jelas, menurut Hanafi,[49] dengan adanya paham keagamaan dan sekulerisme (dalam kebudayaan), tradisional dan modern (dalam peradaban), Timur dan Barat (dalam politik), konservatisme dan progresivesme (dalam sosial), dan kapitalisme dan sosialisme (dalam ekonomi).

Hassan Hanafi lahir di Kairo, 13 Pebruari 1935, dari keluarga musisi. Pendidikan dasarnya, tamat tahun 1948, kemudian di Madrasah Tsanawiyah "Khalil Agha" Kairo selesai 1952. Selama

[47] Apa yang dimaksud ilmiah dalam pandangan Hassan Hanafi di sini adalah jika teologi tidak aing dari dirinya sendiri. Arrtinya, teologi tidak hanya berupa ide-ide kosong tapi merupakan ide-ide kongkrit yang mampu membangkitkan dan menuntun umat dalam mengarungi lehidupan nyata. Lihat, Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan,* (Jakarta: P3M, 1991), 408-409.

[48] AH. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam,* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998), 44-45. Atas dasar itulah kemudian Hanafi menuduh teologi Asy'ari sebagai penyebab kemunduran dunia Islam, di samping sufisme.

[49] Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Saurah I,* (Kairo: Maktabah Matbu'i, 1991), 59.

di Tsanawiyah ini, Hanafi sudah aktif mengikuti diskusi-diskusi kelompok Ikhwanul Muslimin, sehingga ia tahu pemikiran yang dikembangkan dan aktivitas-aktivitas sosial yang dilakukan. Selain itu ia juga mempelajari pemikiran Sayyid Qutub tentang keadilan sosial dan keislaman.

Tahun 1952 itu juga, setamat Tsanawiyah, Hanafi melanjutkan studi di departemen Filsafat Universitas Kairo, selesai tahun 1956 dengan menyandang gelar sarjana muda, terus ke Universitas Sorbone, Perancis. Pada tahun 1966, ia berhasil menyelesaikan program Master dan doktornya.

Karir akademiknya dimulai tahun 1967 ketika diangkat sebagai Lektor, kemudian Lektor Kepala (1973), Profesor Filsafat (1980) pada jurusan Filsafat Universitas Kairo, dan dipercaya sebagai ketua jurusan filsafat pada Universitas yang sama. Selain itu, Hanafi juga aktif memberi kulian di beberapa negara, seperti Perancis (1969), Belgia (1970), Temple Universitas Philadelpia AS (1971-1975), Universitas Kuwait (1979) dan Universitas Fez Maroko (1982-1984). Selanjutnya, diangkat sebagai guru besar tamu pada Universitas Tokyo (1984-1985), di Persatuan Emirat Arab (1985), dan menjadi penasehat program pada Universitas PBB di Jepang (1985-1987).

Di samping dunia akademik, Hanafi juga aktif dalam organisasi ilmiah dan kemasyarakatan. Aktif sebagai sekretaris umum Persatuan Masyarakat Filsafat Mesir, anggota Ikatan Penulis Asia-Afrika, anggota Gerakan Solidaritas Asia-Afrika dan menjadi wakil presiden Persatuan Masyarakat Filsafat Arab. Pemikirannya tersebar di dunia Arab Eropa. Tahun 1981 memprakarsai dan sekaligus menjadi pimpinan redaksi penerbitasn jurnal ilmiah *al-Yasar al-Islami.* Pemikirannya yang terkenal dalam jurnal ini sempat mendapat reaksi keras dari penguasa Mesir saat itu, Anwar Sadat, hingga menyeretnya ke penjara.

PENUTUP
(Rekonstruksi Pemikiran Kalam)

SEBAGAINAMA yang telah diuraikanbahwa, konstruksi dan sistematika pemikiran kalam klasik dibangun dalam suasana dan juga sebagai respon terhadap hingar-bingar perpecahan politik akibat pembunuhan khalifah ketiga Usman bin Affan (35H), yang kemudian berlanjut dengan terbunuhnya khalifah keempat Ali bin Abi Thalib (40H). Adapun persoalan ilmu Kalam yang pertama muncul yang berkaitan langsung dengan peristiwa politik tersebut, yaitu tentang posisi orang yang berdosa besar, seperti pembunuh Usman, Ali dan Mu'awiyah yang terlibat dalam perang Siffin dan *Tahkim*, serta Talhah, Zubair, Aisyah yang memberontak kepada khalifah Ali dalam parang Jamal. Semua yang mereka tersebut di atas apakah mereka tetap muslim atau kafir. Dalam perjalanan selanjutnya wacana pemikiran kalam klasik itu kemudian diramu dengan bahan-bahan yang berasal dari filsafat Yunani, sehingga menimbulkaan pemikiran kalam yang semula berwatak "*metafisik-normatif*", kemudian bertambah menjadi berwatak "*deduktif-spikulatif*" dan secara keseluruhannya, pemikiran kalam klasik hanya berorientasi "*teosentris*".[1]

Dengan wataknya yang bersifat *metafisik-normatif* dan *deduktif-spekulaitif* serta berorientasi pada dimensi teosentris semata, maka tidak mengherankan bila pemikirakan kalam klasik kurang atau bahkan tidak memiliki kepekaan terhadap persoalan-persoalan sosial umat dan persoalan kemanusian universal. Fakta

[1] Mustafa P., *M. Quraish Shihab Membumikan Kalam di Indonesia*, (Yogyakarta: PustakaPelajar, 2010), 34-35

inilah yang telah menjadisasaran kritik dari Muhammad Iqbal,[2] menurutnya, suatu studi yang seksama terhadap Alquran dan berbagai aliran pemikiran kalam klasik yang muncul di bawah inspirasi filsafat Yunani memperlihatkan dengan jelas bahwa, meskipun filsafat Yunani telah memberikan sumbangan yang besar dalam memperluas wawasan para pemikir Muslim, manun ia, dalam keseluruhannya, telah mengaburkan visi mereka terhadap Alquran. Lebih jauh misalnya, Mu'tazilah yang terlalu jauh bersandar pada akal, sehingga akibatnya mereka tidak menyadari bahwa dalam wilayah pengetahuan agama pemisahan antara pemikiran keagamaan dan pengalaman konkrit merupakan sebuah kesalahan besar.[3]

Begitu pula al-Ghazali[4], ia telah menulis di bidang ilmu Kalam ini dalam beberapa karyanya, tetapi dia melihat bahwa kerja para pemikir kalam itu hanya sibuk mengumpulkan argumen-argumen lawan pahamnya, untuk dibantah dengan argumen sendiri yang dianggap lebih rasional. Memang menurut al-Ghazali, pemikiran kalam hanya berpretensi untuk membentengi secara rasional akidah yang benar, yang bersumber dari Alquran dan hadis, dari gangguan ahli bid'ah. Tetapi menurutnya, untuk menumbuhkan akidah yang benar pada umat yang belum atau tidak menganutnya, ilmu kalam tidak bisa dipercaya berhasil melakukannnya. Karena itu, al-Ghazali menilai metode para pemikir kalam klasik tidak bisa memuaskan tuntunan jiwanya, yang mencari pengatahuan yang meyakinkan agar terbuka hakikat kebenaran sesuatu secara tuntas, meskipun dia menyadari

[2] Muhammad Iqbal adalah seorang anak keturunan dari kelas Brahmana (Kelas sosial tetinggi di India), dilahirkan tanggal 22 Februari 1873 M. di Silkot, Punjab Barat, Pakistan. Ayahnya bernana Muhammad Nur, seorang sufi yang saleh. Muhammad Iqbal wafat taggal 18 Maret 1938, kurang lebih sepuluh tahun sebelum Pakistan berdiri. (Lihar: Abdul Sani, *Lintasan Sejarah Pemikiran Perkembangan Modern Dalam Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1998), 167-173

[3] Mustafa, *M. Quraish Shihab Membumikan Kalam,* 36

[4] Nama lengkap al-Ghazali adalah Muhammad bin Muhammad bin Ahmad al- Ghazali at-Thuusy, dilahirkan pada tahun 450 H atau 1058 M. di kota al-Ghozalah sebuah kota kecil di dekat kota Thuus di daerah Khurasan, (Lihat: Al-Ghazali, *Bidayatul Hidayah,* Terjemah dan Penjelesan: Yahya al-Mutamakkin, (Semarang: PT Karya Toha Putera Semarang, t.tp), xi

ada orang yang cukup puas dengan hasil kerja para pemikir kalam itu.[5] al-Ghazali juga menyebutkan, bahwa ilmu kalam tidak bisa mengantarkan manusia mendekati Tuhan, sebagaimana dalam karyanya yang berjudul, *Al-Iljam al-Awwam'an 'Ilm al-Kalam*, bahwa, al-Ghazali cenderung menentang ilmu Kalam, terutama gaya penalarannya yang berbelit-belit, yang dapat membawa dampak negatif bagi masyarakat luas.[6] Walaupun dalam kenyataannya, al-Ghazali kemudian justru menjadi pengikut setia dan juru bicara terkemuka kalam Asy'ariyah, karena metode moderat yang digunakan juga oleh al-Ghazali dalam pemikiran kalamnya. Hal ini dapat dilihat dalam karyanya *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, di mana para ahli yang menjadikan karya ini sebagai obyek penilaian terhadap pemikiran kalam al-Ghazali, menganggapnya sebagai salah seorang tokoh dalam Asy'arisme.[7]

Kritik yang sama juga datang dari Ibnu Rusyd,[8] terutama yang ditujukan kapada golongan Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Perbedaan pendapat antara kedua golongann ini memang terlalu tajam. Menurut Mu'tazilah, jika terjadi perbedaan antara pendapat akal dan keterangan wahyu, akal harus berusaha mencari dan menganalisa makna sejati yang dibawa wahyu itu. Di sini tampak bahwa metode rasional sangat dominan di kalangan Mu'tazilah, namun sebagai pemikir kalam, para tokoh-tokohnya juga tidak melupakan teks-teks wahyu (Alquran dan hadis) dalam memformulasikan pendapat-pendapatnya. Alquran dan hadis adalah sumber pokok-pokok kepercayaan yang mereka yakini kebenarannya. Hanya saja, sesuai dengan metode rasional yang mereka pegang teguh, yang sangat menjunjung tinggi akal, ayat-ayat Alquran yang sesuai dan diterima akal, mereka jadikan sebagai pendukung pendapat-pendapat mereka, sedangkan yang tidak demikian mereka takwilkan secara rasional atau dilewatkan

[5] Jahja, *Teologi al-Ghazali*, 76
[6] Mustafa, *M. Quraish Shihab Membumikan Kalam,* 36
[7] Jahja, *Teologi al-Ghazali,* 265
[8] Nama lengkapnya Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Rusyd, lahir di Cordopa pada tahun 520 H / 1126 M. dan wafat pada tahun 595 H/1198 M. (Lihat, Afrizal M., *Ibn Rusyd Tujuh Perdebatan Utama dalam Teologi Islam*, (Jakarta: Erlangga, 2006), 18 dan 21

begitu saja. Begitu pula terhadap hadis, hadis yang sesuai dengan akal diterima, tetapi yang dianggap tidak sesuai maka ditakwilkan, malah ditolak sebagai hadis meskipun dianggap hadis shahih oleh ahli hadis.[9] Sebaliknya, metode pemikiran kalam al-Asy'ari berbeda metode pemikiran kalam Mu'tazilah dan Salafisme, dan bisa dikatakan sebagai sentesa antara keduanya. Al-Asy'ari mengambil yang baik dari metode rasional Mu'tazilah dan metode tekstual Salafisme, sehingga dia menggunakan *al-aqli* dan *al-naql* secara seimbang, menggunakan akal secara maksimal tetapi tidak sebebas Mu'tazilah dalam menggunakannya, dan memegang *al-naql* dengan kuat tetapi tidak seketat Salafisme dalam menolak akal untuk menjamahnya.[10] Dengan demikian al-Asy'ari lebih banyak menerima dan mengimani wahyu seperti adanya. Dalam pandangan Ibn Rusyd, takwil-takwil yang dikembangkan oleh golongan Mu'tazilah dan Asy'ariyah telah merobek-robek syari'at Islam dan memacah belah masyarakat muslim. Tetapi lebih dari itu menurut Ibn Rusyd bahwa prinsip-prinsip metodologi kaum mutakallimin tidak memenuhi syarat-syarat demonstratif (*burhan*). Prinsip-prinsip metodologis kaum Asy'ariyah khususnya, menurutnya, banyak mengingkari hal-hal yang bersifat pasti (*ad-daruriyat*), seperti aksiden-aksiden (*al-a'rad*), kemampuan sesuatu untuk mempengaruhi sesuatu yang lain, keberadaan sebab-sebab yang merupakan keniscayaan musabab-musabab, bentuk-bentuk substansial, dan medium-medium sekunder.[11]

Menyertai kritik di atas, M. Amin Abdullah[12] menilai

[9] Jahja, *Teologi al-Ghazali,* 265
[10] Afrizal M., *Ibn Rusyd,* 75
[11] Mustafa, *M. Quraish Shihab Membumikan Kalam,* 37
[12] M. Amin Abdullah lahir di Margomulya Tayu, Pati, Jawa Tengah 28 Juli 1953. Kuliyat al Mualimin al-Islamiyah (KMI) Pondok Pasantren Gontor Ponorogo (1972).Sarjana Muda Institut Pendidikan Darussalam (IPD) tahun 1977.Sajana Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta jurusan Perbandingan Agama (1982). Program PhD bidang Filsafat Islam di Departemen of Philosophy Faculty of Aarts and Sciences, Middle East Technical University (METU) Ankara Turki (1990). Ia mengikuti Program Postdoctoral di McGill University Canada tahun 1997-1998. (lihat, Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indoneia Pengusung Ide Sekularisma, Pluralisme, dan Liberalisme Agama,* (Jakarta: Hujjah Prees, 2007), 132

bahwa pemikiran kalam klasik pada dasarnya kurang nuansa pemikiran sejarah dan pendekatan sosial. Esensi dan subtansi pemikiran ketuhanan yang termanifestasikan dalam etika sosial dan spritualitas keberagamaan hampir-hampir tidak tersentuh dalam tradisi pemikiran kalam klasik. Padahal menurutnya, Alquran sendiri cukup kaya dengan nuansa pendekatan sosial dan historis, sebagai contoh ialah Asbab al-Nuzul, yang merupakan prototipe pendekatan sosio-historis terhadap realitas keberagamaan Islam yang ingin disampaikan oleh Alquran kepada manusia.[13] Menurutnya, dengan paradigma pemikiran kalam klasik yang bersifat spekulatif-normatif-dogmatis dan hanya berorientasi teosentris itu maka, pemikiran yang demikian akan sangat sulit untuk bisa menjawab berbagai tantangan masa kini yang mengitari kehidupan umat Islam. Karena itu Abdullah menyarankan perlunya rekonstruksi terhadap bangunan keilmuan pemikiran kalam yang hidup untuk era sekarang, yaitu sebuah kalam yang berdialog dengan realitas dan perkembangan pemikiran yang berjalan dewasa ini, yang sadar dan peduli dengan dinamika perubahan sosial yang dibawa oleh arus kemajuan ilmu pengatahuan dan teknologi. Dalam hal ini, pemanfaatan bantuan metodologi ilmu-ilmu sosial, seperti pendekatan sosiologis, antropologis, psikologis, etnografi, di samping pendekatan historis dan filosofis, mutlak diperlukan.[14]

Norcholis Madjid menanggapi kritik-kritik di atas agak berbeda, menurutnya warisan pemikiran kalam klasik dengan bertitik tolak dari kesadaran tentang konsep kesinambungan (*continuity*) dan perubahan atau pembaharuan dalam dinamika peradapan pada umumnya dan dinamika pemikiran pada khususnya. Dalam konteks ini, warisan pemikiran kalam klasik tidak serta-merta harus disingkirkan, tetapi juga tidak dengan sendirinya mesti diterima dalam keutuhannya. Menurut pandangan Madjid, bahwa pada dasarnya merupakan kesadaran

[13] M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 163
[14] Mustafa, *M. Quraish Shihab Membumikan Kalam,* 39-40

yang umum di kalangan para pengkritik pemikiran kalam klasik di atas, bahkan juga merupakan kesadaran dari banyak pemikiran muslim kontemporer di Indonesia khususnya dan di dunia Islam pada umumnya, yaitu harus ada perbedaan yang tegas antara pemikiran atau penafsiran terhadap Islam dengan keutuhan dan kesempurnaan Islam sebagai ajaran. Menurutnya, bahwa yang pertama bersifat nisbi dan terikat oleh kondisi ruang dan waktu, sedangkan yang kedua bersifat mutlak dan universal. Pencampuradukan antara keduanya pasti akan mengakibatkan salah satu di antara dua kemungkinan: pensakralan pemikiran agama atau sebaliknya penisbian ajaran agama sehingga bisa diubah-ubah sesuai dengan kondisi ruang dan waktu. Baik kemungkinan pertama maupun kemungkinan kedua sama-sama menyesatkan. Dalam konteks pembedaan yang tegas antara pemikiran tentang Islam dengan keutuhan dan kesempurnaan Islam sebagai ajaran, itulah kritik-kritik terhadap paradigma pemikiran kalam klasik di atas yang harus dipahami.[15]

Dengan demikian kritik terhadap paradigma pemikiran kalam klasik yang dikemukakan di atas, hanya mengambil beberapa contoh kasus dari sekian banyak kasus, di mana pada dasarnya mengisyaratkan bahwa dalam pandangan para pemikir Islam kontemporer sudah mendesak waktunya untuk melakukan reinterpretasi dan rekonstruksi dalam pemikiran kalam kekinian, sekaligus sebagai tindak lanjut dari kritik terhadap pemikiran kalam klasik. Tentunya hal ini sebagai gejala yang sehat dalam dinamika pemikiran kalam pada khususnya dan dalam permikiran keagamaan (Islam) pada umumnya, karena kritik ini diikuti dengan usaha kreatif merumuskan solusi alternatif dengan mengemukakan gagasan pemikiran kalam dalam konteks kekinian.

Kemajuan peradaban Barat dalam bidang ilmu pengatahuan dan teknologi dewasa ini, telah menimbulkan kegelisahan para pemikir Islam kontemporer, untuk batas-batas tertentu,

[15] Mustafa, *M. Quraish Shihab Membumikan Kalam,* 44

yang berpangkal dari ditimbulkan oleh sebuah permasalahan mengapa ilmu-ilmu keislamam, termasuk di antaranya ilmu Kalam, menurut mereka masih "berjalan di tempat", baik dari segi konstruksi epistemologi, metodologi maupun muatan isinya. Padahal kehidupan manusia telah berubah sebegitu fantastisnya di samping juga problematika dan mainstream pemikiran kontemporer sangat berbeda dengan era klasik Islam. Untuk itulah, wacana pemikiran Islam kontemporer yang saat ini sedang berkembang dan menjadi *mainstream*, perlu dan harus direspons secara positif-kritis terutama dalam upaya untuk menghadapi serta menjawab berbagai problem yang sedang melanda umat Islam dewasa ini.

Dengan demikian, persoalan ilmu Kalam pada abad pertama yang lebih disibukkan dengan masalah-masalah ghaib (*metafisika*) serta lebih banyak diwarnai oleh hal-hal yang bersifat *intelektual-spekulatif* sudah saatnya ditelaah ulang.[16] Hal ini tentunya tidak bermaksud untuk menegaskan bahwa teori pemikiran kalam klasik untuk masa sekarang ini tidak diperlukan lagi, tetapi kita ingin lebih mengembangkan dengan memiliki wawasan dan visi baru pemikiran kalam tersebut sesuai dengan peradaban kontemporer yang sekarang berkembang, yang tentunya sangat mempengaruhi dinamika keberagamaan manusia. Namun demikian, pemikiran kalam yang dimunculkan itu tetap tidak keluar dari prinsip-prinsip karangka mutlak, yakni Alquran dan as-Sunnah.[17]

Diskursus pemikiran ilmu Kalam harus mengikuti *mainstream* pemikiran kontemporer yang bergumul dengan pemikiran filsafat kontemporer, problem-problem sosial-politik, pendidikaan, IPTEK, dan lain sebagainya. Hal ini tidak lain agar ilmu Kalam tidak melulu lekat pada upaya apologetik "membela Tuhan". Sehingga ilmu kalam tidak lagi terbatas pada ilmu ketuhanan secara sempit- eksklusif, tetapi lebih merupakan

[16] Muhammad In'am Esha, *Teologi Islam: Isu-isu Kontemporer*,(Malang: UIN-Malang Press, 2008), 5

[17] Adeng Muchtar Ghazali, *Perkembangan Ilmu Kalam Dari Klasik Hingga Modern*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2005), 126

paduan dari sekian banyak nuansa pemikiran keagamaan Islam yang berinteraksi secara sinergis-kritis dengan pemikiran kontemporer.[18] Dengan kata lain, agar ilmu kalam mempunyai kajian yang lebih luas dan lebih relevan dengan konteks kekinian, seperti tentang isu-isu kemanusian universal, pluaralisme keagamaan, kemiskinan struktural, kerusakan lingkungan, dan sebagainya.[19]

Oleh karena itu, adalah menjadi suatu keniscayaan bagi pemikir Islam kontemporer untuk mengadakan orientasi baru terhadap pemikiran kalam klasik. Membangun orientasi baru berarti pula telah mengembalikan elan vital ilmu kalam sebagaimana yang telah diejawantahkan oleh pemikir kalam klasik. Dengan demikian pembentukan pemikiran kalam dalam konteks kekinian, akan mempunyai ruang gerak yang luas dan mengejahwantahkan menjadi sebuah ilmu kalam aktual, ilmu kalam yang relevans dengan berbagai persoalan kontemporer, serta mampu merespons dan memberikan solusi terhadap isu-isu kekinian.

Jadi, hal yang mendasar yang perlu digarisbawahi dari penjelasan di atas adalah adanya perubahan orientasi keilmuan kalam. Di mana ilmu kalam masa lampau, diskursusnya hanya berkutat pada persoalan Tuhan, rasul, iman dan kafir dan sebagainya yang merupakan kebutuhan dan tuntutan zaman waktu itu. Saat itu, ilmu Kalam (aqidah) sedang merasa terancam karena bertemu dengan berbagai aliran, paham, agama, dan budaya lain, sehingga dirasa perlu ada pembelaan dan penjelasan rasional yang bisa membentenginya. Sekarang, dalam konteks kekinian, problema yang dihadapi umat Islam khususnya dalam pemikiran kalam telah berbeda, bukan lagi metafisika tetapi kenyataan kehidupan mereka sehari-hari. Oleh karena itu, bangunan keilmuan kalam ini, mesti harus lebih ditekankan pada

[18] Muhammad In'am Esha, *Teologi Islam,* 7

[19] Adeng Muchtar Ghazali, *Pemikiran Islam Kontemporer Suatu Refleksi Keagamaan yang Dialogis,* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2005), 138

pembahasan yang berorientasi kepada kesadaran manusia sebagai makhluk yang berdaya dalam melakukan perubahan.

Dalam konteks ini, sudah saatnya, pemikiran kalam menjadikan isu-isu kekinian yang berkembang dalam realitas sosilogis seperti humanisme universal, pluralisme keagamaan, kemiskinan struktural, kerusakan lingkungan, hak asasi manusia, dan keseteraan hak laki-laki dan perempuan, sebagai bagian tak terpisahkan dari pemikiran kalam dalam konteks kekinian. Di mana persoalan-persoalan kemanusiaan (antropologi) dan menempatkannya sebagai persoalan yang lebih penting untuk ditelaah dan dikaji, ketimbang persoalan-persoalan klasik ketuhanan semata. Dengan demikian, paradigma baru pemikiran kalam dalam konteks kekinian lebih diorientasikan untuk menjawab problema-problema kemanusiaan kontemporer, serta mampu merespons dan memberikan solusi terhadap isu-isu kekinian, ketimbang mereproduksi pokok-pokok bahasan kalam klasik yang hanya repot membela aspek "ketuhanan" yang *transenden-spekulatif*. Hal ini tentunya yang paling mendasar yang ingin dicapai, yang diharapkan akan menjadi bagian dari kesadaran dalam pemikiran kalam dalam konteks kekinian.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Sirojuddin, *I'itiqad Ahlussunnad Wal-Jama'ah*. (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1992)

Abduh, Muhammad, *al-Islam Din al-Ilmi wa al-Madaniyah*, terj., Fadillah dan Muhammad Abqory, Islam Ilmu Pengetahuan dan Masyarakat Madani, (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2005)

Abduh, Muhammad, *Risalah al-Tauhid*, (Beirut: Dar Ihya al-'Ulum, 1992)

Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006)

Afrizal, M., *Ibn Rusyd Tujuh Perdebatan Utama dalam Teologi Islam*, (Jakarta: Erlangga, 2006)

Ahmed, Akbar S., *Citra Muslim, Tinjauan Sejarah dan Sosiologi*, terj. Nundinr Ram dan Ramli Yakub (Jakarta: Erlangga, 1992)

al-Ahwani, A. Fuad, *Mukaddimah Syarh al-Ushul al-Khamsah*, Abdul Karim Utsman (ed.) (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965)

al-Asy'ari, Abu al-Hasan, *Maqalat al- Islamiyyin*, (Kairo: Makatabah al-Nahdah al-Misriyah, 1950)

al-Asy'ari, Abu Hasan, *al-Ibanat 'an Ushul al-Diyanat* (Madinah: Mathba'at 'al-Jami'at al-Islamiyat, 1975)

al-Badawi, Abdurrahman, *al-Mazhahib al-Islamiyin*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 1983)

al-Bagdadiy, Abu Manshr Abd al-Qahir ibn Thahir al-Tamimiy. *Kitab Ushl al-Din.* Cet. III. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1981)

al-Baghdadi, *al-Farq Bain al-Firaq* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.)

al-Bazdawi, Abu Yusr, *Kitab Usul al-Din* (Mesir: al-Bab al-Halaby, 1963)

al-Ghazali, *Bidayatul Hidayah,* Terjemah dan Penjelesan: Yahya al-Mutamakkin, (Semarang: PT Karya Toha Putera Semarang, t.tp)

al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995)

al-Ghuraby, Ali Mustafa, *Tarikh al-Firq al-Islamiyah* (Mesir: Maktabah wa Mat'baah Muhammad Ali Sabihiy wa Awladu, t.th)

al-Hasyimi, Muhammad Kamil, *Aqidah al-Syi'ah fi al Mizan*, terj. H.M Rasjidi, dengan judul *Hakikat Aqidah Syi'ah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999)

Ali, Fakhri dan Bakhtiar Efendi, *Merambah Jalan Baru Islam; Rekonstruksi Pemikiran Islam Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986)

Ali, Mukti, *Alam Pemikiran Islam Modern di India dan Pakistan*, (Bandung: Mizan IKAPI, 1993)

al-Iji, Adud al-Din Abd al-Rahman bin Ahmad, *Kitab al-Mawaqif* (Beirut: Dar al-Jil, 1997)

al-Isfaraini, Thahir Muhammad, *al-Tabsir fi al-Din wa Tamayyaz al-Firqah al-Najiyah an al-Firaq al- Halikin* (Beirut: Alam al-Kutub, 1983)

al-Juwaini, *al-Aqidat al-Nizhamiyah* (Kairo: Maktabat Kulliyat al-Azhariyat, 1979)

al-Laqqani, Al-Syaikh Ibrahim, *Jawharat al-Tawhid*, terj. K.H. Muhamad Shaleh ibn Umar Samarani (Semarang), Sabil al-'Abd (t.p:t.tp)

al-Maturidi, Abu Mansur, *Kitab Tauhid*, ditahkiq oleh Fathullah Khalif (Latambul-Turki: Maktabah al-Islamiyah, 1979)

al-Maududi, Abu a'la, *al-Khilafah wa al-Mulk*, terj. Muhammad al-Baqir, *Khilafah dan Kerajaan*, (Bandung: Mizan, 1990)

al-Musawi, Abd. Husain Syarafuddin, *Al-Fusul al-Muhimmah fi Ta'rif al-Ummah,* terj. Muhlia, *Isu-isu Penting Ikhtilaf Sunni Syi'ah*, (Bandung: t.p., 1991)

al-Namr, Abd. Mu'in, *Sejarah dan Dokumen-dokumen Syi'ah*, (t.tp: t.p; 1988)

al-Nasyar, 'Ali Sami, *Nasy'a al-Fikr al-Falsafi fi al-Islām* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1981)

al-Saibi, Kamil Mustafa, *al-Silah bayn al-Tasawwuf wa al-Tasayyu* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th)

al-Tamimi, Imam Abi Mansur Abdul Qahar Ibn Thahir, *Kitab Ushul al-Din* (Beirut: Dar al-Ifaqah al-Jadidah, t.th.)

al-Thabari, Muhammad bin Jarir bin Yazid ibn Katsir ibn Ghalib al-Amili Abu Ja'far, *Jami' al- Bayan fi al-Tafsir Alquran,* Juz 12 (tk: Mu'assasah al-Risalah, 2000)

Amin, Ahmad, *Fajr al-Islam*, (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1975)

Amin, Ahmad, *Zu'ama' al-Ishlah fi al-Ashr al-Hadits*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1979)

an-Nadwi, M. Fadlil Said, *Ahmadiyah Sekte atau Agama Baru*, (Tuban: Pustaka Langitan, 2006)

an-Nasyar, Ali Sami, *Manahij al-Bahts 'inda Mufakkir al-islam* (Mesir: Dar al-Fikr 1947)

Anwar, Basrawi, *Antara Tasawuf dan Ilmu Kalam: Suatu Tinjauan Sejarah*, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1992)

Anwar, Moh. Dawam, *Mengapa Kita Menolak Syi'ah*, (Jakarta: Lembaga Pengkajian dan Penelitan Islam, 1998)

ar-Razik, Mustafa Abd., *Tauhid Trikh Al-Falsafah Al-Islamiyah,* (Lajnah wa At-Thalif wa al-Tarjamah wa An-Nasyr, 1959)

ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/ Kalam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976)

Asrohah, Hanun, et.al. *Ilmu Kalam*. (Mojokerto: CV. Sinar Mulia, 2012)

Asy'arie, Musa, *Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Lesfi, 2002)

asy-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal* (Mesir: al-Bab al-Halabi wa Auladuh, 1976)

asy-Syarbasi, Ahmad, *Sejarah dan Biografi Empat Imam Mazhab,* diterjemahkan oleh Sabil Huda (t.tp. Bumi Aksara, t.th.)

Atjeh, Aboebakar, *Perbandingan Mazhab Syi'ah, Rasionalisme dalam Islam,* (Semarang: Ramadhani, 1990)

Atjeh, Aboebakar, *Salaf (Salaf al-Sālih) Islam dalam Masa Murni*, (Jakarta: Permata, 1970)

Azra, Azyumardi (ed.). *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*, (Jakarta: Indonesian-Netherlands Cooperations In Islamic Studies (INIS) dan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1998)

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995)

Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme*, *hingga Post Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 2006)

Badawi, Abdurrahman, *Mazahib al-Islamiyain,* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1983)

Bakar, Osman, *Hierarki Ilmu*, terj. Purwanto, (Bandung: Mizan, 1997)

Bevan, A.A., t.th. "Manichaenism" dalam James Hansting (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics.* Vol. VIII. New York: Charles Scribner's Sons, t.th.)

Burhanuddin, Nunu, *Ilmu Kalam dari Tauhid Menuju Keadilan, Ilmu Kalam Tematik, Klasik dan Kontemporer*, (Jakarta:

Prenadamedia, 2016)

Burhanudin, Asep, *Jihad Tanpa Kekerasan*, (Yogyakarta: LKiS, 2005)

Ceric, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islam A Study of The Theology of Abu Mansur Al-Maturidi* (d. 333/944), (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995)

Dahlan, Abdul Aziz, *Sejarah Perkembangan Pemikiran dalam Islam,* (Jakarta: Beunebi Cipta, 1987)

Dahri, Harapandi, *Tabot: Jejak Cinta Keluarga Nabi di Bengkulu*. (Jakarta: Citra, 2009)

Darda, Abu, "Sayid Ahmad Khan dan Gerakan Aligarh" dalam *Jurnal Tsaqafah*. (Gontor: ISID Gontor, 1998),

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam III*, (Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994)

Donald, Duncan Mc., *Dahorment of Muslim Theology Yurisporedenceand Konstitusional Theory,* (New York: Russel, 1965)

Dzaher, Ihzan Ilahi, *al-Syi'ah wa al Tasyim Firgun wa al-Thariq,* (Pakistan: Idarat al- Tarjuma'i al-Sunnah, 1994)

el-Fahd, Abou Khaled, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj., Helmi Mustofa, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006)

Esha, Muhammad In'am, *Teologi Islam: Isu-isu Kontemporer*, (Malang: UIN-Malang Press, 2008)

Esposito, John L., *The Oxford Encyclopedia of The Islamic World*, (Oxford: Oxford University Press, 1995)

Farghal, Yahya Hasyim Hasan, *al-Ushul al-Manhajiyat li Bina' al-Aqidat al-Islamiyah* (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.)

Faris, Abu Husain Ahmad ibn, *Mu'jam Maqayis al-Lughah,* Juz III, (Mesir: Mustafa al- Babiy al-Halabiy wa 'Aladu, 1390 H/1965 M)

Fazlurrahman, *Islam*, terj., Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 2000)

Fealy, Greg, "Hizbut Tahrir Indonesia: Seeking Total Islamic Identity", dalam Shahram Akbarzadeh dan Fethi Mansouri (eds.), *Islam and Political Violence: Muslim Diaspora and Radicalism in the West* (London and New York: Tauris Academic Studies, 2007)

Geerzt, Ernest Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia*. (New Haven And London: Yale University Press Ernest Clifford, 1968)

Ghazali, Adeng Muchtar, *Pemikiran Islam Kontemporer Suatu Refleksi Keagamaan yang Dialogis,* (Bandung: Pustaka Setia, 2005)

Ghazali, Adeng Muchtar, *Perkembangan Ilmu Kalam Dari Klasik Hingga Modern*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2005)

Gibb, H.A.R., *Aliran-Aliran Modern dalam Islam*. terj. Machmun Husein, (Jakarta: Rajawali Press, 1992)

Gove, Philip Bob Cock (Ed), *Webter's Third New International Dictionary of the English Langue,* G & C Merviam Company Publisher, 1966)

Hanafi, A., *Pengantar Teologi Islam*, (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1998)

Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan,* (Jakarta: P3M, 1991)

Hanafi, Hasan, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan* (Jakarta: Bulan Bintang, 2000)

Handrianto, Budi, *50 Tokoh Islam Liberal Indoneia Pengusung Ide Sekularisma, Pluralisme, dan Liberalisme Agama,* (Jakarta: Hujjah Prees, 2007)

Hanifah, Abu, *al-Fiqh al-Akhbar* (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1984)

Hasan, Hasan Ibrahim, *Tarikh al-Daulah al-Fatimiyah,* (Mesir: Multazamah, 1958)

Hasan, Nuhammad Kamal, *Muslim Intellctual Responses to "New Order Modernization" in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, 1980)

Hasbi, Muhammad, *Ilmu Kalam*, (Yogyakarta: Trustmedia Publishing, 2015)

Hazm, Ibn, *Al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*, Vol. II, Bagian IV, (Kairo: tp.)

Hilmi, Musthafa, *al-Salafiyat bain al-Aqidat al-Islamiyat wa al-Falsafah al-Gharbiyah* (Iskandariah: Dar al-Da'wah, 1983)

Hizbut Tahrir Organization, *The Methodology of Hizbut Tahrir for Change* (London: al-Khilafah Publikation, 1999)

Hodson, Marshall G.S., *The Venture of Islam: The Classical Age of Islam.* Vol. I. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1977)

Hudgeon, Marshal QS., *The Order of Assasin* (t.tp: Graven Hege Monton & Co., 1955)

Ilyas, Yunahar, *Kuliah Aqidah Islam*, (Yogyakarta: LPPI, 1992)

Ishak, Muslim, *Sejarah dan Perkembangan Theologi Islam*, (Semarang: Duta Grafika, 1988)

Iyunk, *Teologi Amal Saleh: Membongkar Nalar Kalam Muhammadiyah Kontemporer*, (Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama dan Masdyarakat, 2005)

Izutsu, Toshihiko, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam*, terj. Agus Fahri Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994)

Jabbar, Qadli Abdul, *al-Ushul al-Khamsah*, Abdul Karim Utsman (ed.), (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965)

Jafri, S.H.M., *Dari Saqifah Sampai Imamah,* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1985)

Jahja, Zurkani, *Teologi al-Ghazali, Sebuah Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)

Jarullah, Zuhdi, *al-Mu'tazilah* (Beirut: al-ahliyah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1974)

Jawaz, Yazid bin Abdul Qadir, *Syarh Aqidah Ahlussunnah wal Jama'ah* (Bogor: Pustaka Imam al-Syafi'i, 2004)

Karagiannis dan Clark Mc Cauley, "Hizbut Tahrir al-Islami: Evaluating the Threat Posed by a Radical Islamic Group that Remannis Non Violence", dalam *Terrorism and Political Violence*, No. 58 (2006), 318

Katimin, *Mozaik Pemikiran Islam dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, (Bandung: Citapustaka Media Perintis, 2010)

Khaldun, Ibn, *Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.)

Kurnia, A. Fajar, *Teologi Kenabian Ahmadiyah*, (Jakarta: PT. Wahana Semesta Intermedia, 2008)

Lembaga Penelitian dan Pengkajian WAMI, *Gerakan Keagamaan dan Pemikiran: Akar Ideologis dan Penyebarannya*, ter. A. Najiuyulloh, (Jakarta: al-Islahy Press, 1995)

Louis, Abu, *Ma'luf, al-Munjid* (Beirut: Maktabah al-Syirkah, 1986)

Ma'had, Ibnu, *Ilmu Kalam*, (Ponorogo: Darul Huda Perct, 2009)

Ma'luf, Louis, *al-Munjid fi al-Lughah* (Beirut: Dar al-Masyriq, t.th.)

Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1990)

Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1999)

Madjid, Nurcholish, *Masyarakat Religius: Membumikan Nilai-nilai Islam dalam Kehidupan Masyarakat*, (Jakarta: Paramadina, 2000)

Madkour, Ibrahim, *Aliran dan Teori Filsafat Islam,* (Jakarta: Bumi Aksara, 1990)

Madkur, Ibrahim, *Fi al-Falsafat al-Islamiyah*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.)

Mahally, Abdul Halim, *Benarkah Ahmadiyah Sesat?*, (Jakarta: Cahaya Kirana Rajasa, 2006)

Malik, Hafeez, "Sayid Ahmad Khan", in Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 1. (Oxford: Oxford University Press, 1995)

Mansur, Abd al-Qahir bin Thahir bin Muhammad al-Baghdadi Abu, *al-Farq Bain al-Firaq,* Juz I (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1997)

Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta: LP3S, 1994)

Masturin, "Khazanah Intelektual Teologi Maturidiyah", dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* Vol. 8, No. 1, Juni 2014

Monib, Mohamad dan Islah Bahrawi, *Islam dan Hak Asasi Manusia; dalam Pandangan Nurcholish Madjid* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2011)

Mu'ahhari, Mur'a, *Mengenal Ilmu Kalam Cara Mudah Menembus Kebutuhan Berfikir,* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002)

Mu'in, Taib Thahir Abdul, *Ilmu Kalam* (Jakarta: Widjaya, 1986)

Musa, Jalal, *Nasy'at al-Asy'ariyat wa Tathowwuruha* (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1975)

Mustafa P., *M. Quraish Shihab Membumikan Kalam di Indonesia*, (Yogyakarta: PustakaPelajar, 2010)

Muthahhari, Murtadha, *Mengenal Ilmu Kalam*, (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002)

Muzani, Saiful, "Mu'tazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Muslim Community", dalam *Studia Islamica*, Vol. 1, Nomor 1 (1994)

Nakosteen, Mehdi, *Konstribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat*, terj. Joko S. Kahhar dan Supriyanto A, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995)

Nasir, A. Sahilun, *Pengantar Ilmu Kalam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994)

Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986)

Nasution, Harun, et.al, *Ensiklopedia Islam Indonesia*, (Jakarta: Jambatan, 1992)

Nasution, Harun, *Islam Rasional*, (ed.) Saiful Muzani (Bandung: Mizan, 1995)

Nasution, Harun, *Muhammad Abduh dan teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta: UI Press, 1987)

Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996)

Nasution, Harun, *Teologi Islam, Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan,* (Jakarta: UI-Press, 1986)

Nasution, Hasan Bakti, *Filsafat Umum,* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001)

Nata, Abuddin, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf,* (Jakarta: Rajawali Pers, 1995)

Nicholson, Reynold A. t.th. "Mazdak" dalam James Hansting (ed.), *Encyclopaedia of Religion & Ethics.* Vol. VIII. New York: Charles Scribner's Sons, t.th.)

Nursaymsuriati, *Berkelanjutan dan Perubahan Tradisi Keagamaan Syiah (Studi Masyarakat Santri YAPI Bangil Pasuruan)*. (Thesis Pascasarjana UIN Malang, 2011)

Pijpers, G.F., *Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*. terj. Tudjimah, (Jakarta: UI Press, 1984)

Qadim, Zulhum Abdul, *Kaifa Hudimat al-Khilafah*, (Beirut: Darul Ummah, 1990)

Qadir, C.A., *Philosophy and Sciencein The Islamic World* (London: Routledge, 1991)

Qardawi, Yusuf, *Haqiqat al-Tawhid,* (terj.) Musyaffa, (Jakarta: Rabbani Press, 2000)

Qardhawi, Yusuf, *Kebangkitan Gerakan Islam: Dari Transisi Menuju Kematangan*, ter. Abdullah Hakam dan Ainul Abied (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2003)

Rakhmat, Miftah F., (ed.), *Catatan Kang Jalal: Visi Media, Politik dan Pendidikan*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1998)

Rasjidi, H.M., *Islam dan Kebatinan*, (Jakarta: Yayasan Islam Studi Club Indonesia, 1967)

Rasjidi, H.M., *Koreksi terhadap Dr. Harun Nasution tentang Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977)

Rasjidi, H.M., *Sekulerisasi dalam Persoalan Lagi: Suatu Koreksi atas Tulisan Nurcholish Madjid tentang Sekulerisasi*, (Jakarta: Yayasan Bangkit, 1972)

Raszidi, *Apa Itu Shiah?* (Jakarta: Harian Umum Pelita, 1984)

Resse, William L., *Dictionary of Philosopy and Religion.* (USA: Humanities Press Ltd, 1980)

Ridwan, AH., *Reformasi Intelektual Islam,* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998)

Rochimah, et.al. *Ilmu Kalam.* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2012)

Rozak, Abdul, dan Rosihon Anwar, *Ilmu Kalam*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2012)

Rusli, Ris'an, *Pemikiran Teologi Islam Modern*, (Palembang: IAIN Raden Fatah Press, 2015)

Rusli, Ris'an, *Teologi Islam: Telaah Sejarah dan Pemikiran Tokoh-tokohnya*, (Palembang: Tunas Gemilang, 2014)

Sabiq, Sayyid, *Akidah Islam: Suatu Kajian yang Memposisikan Akal Sebagai Mitra Wahyu*, (Surabaya,: Al-Ikhlas, 1996)

Saleh, Fauzi, *Menegakkan Pilar-Pilar Tauhid*, (Banda Aceh: Ar-Raniry, 2007)

Sani, Abdul, *Lintasan Sejarah Pemikiran Perkembangan Modern Dalam Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1998)

Setio, Robert, "Kekerasan dalam Apokaliptisisme" dalam Alef Theria Wasim, dkk. (ed.), *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik dan Pendidikan* (Yogyakarta: Oasis Publisher, 2005)

Sheila, McDonough, *Muslim Ethics and Modernity: A Comparative Study of the Ethical thought of Sayyed Ahmad Khan and Maulana Maududi*. (Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1985)

Shihab, Quraish, *Menyingkap Tabir Ilahi Asmaul Al-Husna dalam Perspektif Alquran*, (Jakarta: Lentera Hati, 2000)

Shihab, Quraish, *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah: Kajian Atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*. (Tangerang: Lentera Hati, 2007)

Shubhi, Ahmad Mahmud, *Fi Ilm al-Kalam* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969)

Siddiq, Nourouzaman, *Syi'ah dan Khawarij dalam Perspektif Sejarah* (Yogyakarta: PLP2M, 1995)

Sieny, Saeed Ismaeel, *Titik Perselisihan Ulama Ahlussunnah dan Syi'ah* (Malang: Genius Media, 2014)

Sindi, Mohammad Abdullah, "Britain and the Rise of Wahhabism and the House of Saud", *e-Bulletin* Vol. IV 16 January 2004, dalam www.kanaanonline.org., diakses 13 Agustus 2016

Siraj, Said Aqiel, *Ahlussunnah Wal Jama'ah*, (Yogyakarta: LKPSM, 1997)

Sjalabi, Ahmad, *al-Tarikh al-Islami*, Vol. 3 (Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Mishriyah, 1976)

Soleh, A. Khudori, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, (Jogjakarta: Ar-Ruz Media, 2014)

Sou'yb, Joesoef, *Peranan Aliran Iktizal dalam Perkembangan Pikiran Islam,* (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1982)

Subhani, Ja'far, *Syiah: Ajaran dan Praktiknya*. (Jakarta: Nur Al-Huda, 2012)

Subhi, Muhamad, *Fi 'Ilm al-Kalam (al-Mu'tazilah)*, (Kairo: Muassis ats-Tsaqafah al-Jami'ah, 1982)

Syalabi, A., *Mausuat Tarikh al- Islamiy wa al-Hadarat al-Islamiyah*, terj. Muhtar Yahya, *Sejarah dan Kebudayaan Islam* (Jakarta:

Jaya Murni, t.th)

Syariati, Ali, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi,* (Bandung: Mizan, 1995)

Syarif, M., *Para Filosof Muslim,* (Bandung: Mizan, 1985)

Syazali, Munawir, *Islam dan Tatanegara, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI-Press, 1990)

Taimiyah, Ibn, *Minhaj al-Sunnah,* (Riyadl: Maktabah al-Riyadl al-Haditsah, t.th.)

Teh, Kamarul Shukri Mohd, *Pengantar Ilmu Tauhid* (Selangor: Dar Ehsan, 2008)

Thabathaba'i, Allamah M.H., *Shi'ate Islam*. terj. Johan Efendi, *Islam Syi'ah: Asal Usul dan Perkembangannya*, (Jakarta: Tempret, 1993)

Tholkhah, Imam, "Gerakan Islam Salafiyah di Indonesia", *Jurnal Edukasi*, Volume 1, Nomor 3, Juli-September 2003

Tim Penulis Ahmadiyah, Al-Wasssiyat, (Bogor: Jemaat Ahmadiyah Indonesia, 2000)

Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia,* (Jakarta: Djambatan, t.th.)

Tim Penulis, *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam, 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989)

Wafi, Ali Abd. Wahi, *Gurbal al-Islam dan Aimmat al- Arabat wa al-Mazhab al-Islamiyah al-Ukhra al-Baqiyat wa al-Manqudat,* terj. Rifyah Ka'bah, *Perkembangan Mazhab dalam Islam* (Jakarta: Minaret, 1987)

Wahid, Abdurrahman (ed), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, (Jakarta: Gerakan Bhineka Tunggal Ika, The Wahid Institute, Maarif Institute, 2009)

Watt, W. Montgomerry, *Free Will and Predistination in Early Islam* (London: Luzac and Companya Ltd.)

Watt, W. Montgomerry, *The Majesty That What Islam*, Edisi Indonesia, *Kejayaan Islam, Kajian Kritis Dari Tokoh*

Orientalis, terj. Hartono Hadikusumo (Yogjakarta: Tiara Wacana, 1990)

Watt, W. Montgomery, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terj. Umar Basalim, (Jakarta: P3M, 1987)

Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinberg: The University Press, 1973)

Watt, W. Montgomery, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972)

Wensich, A.J., *Muslim Creedo: Its Genesis and, Historic Development*, (Frank Cass and Co, 1962)

Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995)

Yusuf, Yunan, *Alam Pemikiran Islam Pemikiran Kalam dari Khawarij ke Buya Hamka Hingga Hassan Hanafi*, (Jakarta: Prenadamedia, 2014)

Zahrah, Abu, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, terj. Abdurahman Dahlan dan Ahmad Qarib, *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996)

Zuhriyah, Luluk Fikri, "Dakwah Inklusif Nurcholish Madjid" Jurnal Komunikasi Islam, (Volume 02, Nomor 02, Desember 2012)

Zulkarnain, Iskandar, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2005)

BIODATA PENULIS

Dr. Sahri, M.A. Adalah dosen Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin, dan dosen Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pontianak. Menyelesaikan pendidikan Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah di Pondok Pesantren Darul Ulum. Setelah dari pesantren, Sahri melanjutkan pendidikan tingginya di Jurusan Pendidikan Bahasa Arab IAIN (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, kemudian menjadi asisten dosen. Sempat melanjutkan Program Magister (S2) Pendidikan Bahasa Arab di UIN Malang selama dua semester, tetapi kemudian berpindah ke UIN Syarif Hidayatullah hingga menyelesaikan pendidikan Program Doktor dalam bidang Filsafat Islam.

Sahri pernah menjadi Direktur Ma'had al-Jamiah IAIN Pontianak. Saat ini Sahri menjadi wakil dekan Fakultas Ushuluddin IAIN Pontianak bidang administrasi umum, perencanaan, dan keuangan.

Sebelumnya, Sahri diangkat menjadi Calon Pegawai Negeri Sipil dan dosen di Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya. Lebih dari satu dasawarsa, Sahri telah mengajar tentang perkuliahan Filsafat Islam dan bidang-bidang lainnya, baik di lingkungan kampus UIN Sunan Ampel Surabaya maupun di kampus-kampus lain di Jawa Timur seperti di Institut Agama Islam Ibrahimi Banyuwangi dan Institut Agama Islam Syaikh Muhammad Khalil Bangkalan. Sahri mengajar Mata

Kuliah Filsafat Islam, Filsafat Ilmu, dan Ilmu Tarjamah kepada mahasiswa-mahasiswi yang sebagian besar peserta didiknya hafal *Kitab Alfiyah*, juga para pimpinan pondok pesantren dan kepala madrasah di kampungnya masing-masing karena mereka adalah peserta penerima beasiswa madrasah diniyah.

Di bidang kepenulisan, Sahri tergolong produktif, baik sebagai editor maupun sebagai penulis. Pernah menjadi editor *Jurnal Syaikhuna* di Institut Agama Islam Syaikh Muhammad Khalil Bangkalan, *Jurnal al-Insyirah* jurnal Studi Keislaman Sekolah Tinggi Agama Islam Darul Hikmah Bangkalan. Sebagai penulis, Sahri telah mempublikasikan karya-karyanya di berbagai jurnal ilmiah, seperti Jurnal Ilmu-ilmu Sosial Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan Universitas Negeri Jember, *Jurnal Asy-Syirah* Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, *Jurnal Al-Daulah* Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.

Buku ini merupakan karya terbarunya dan dapat dikatakan sebagai pintu masuk bagi karya-karya lainnya dan kerangka pemikiran selanjutnya. []

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SUNAN AMPEL

SURABAYA – INDONESIA

Di masa kenabian, tidak ada perdebatan mengenai perkara akidah dan ketuhanan. Nabi Muhammad SAW. merupakan rujukan tunggal. Setelah Nabi wafat, barulah aliran pemikiran Islam bermunculan. Kemunculan Ilmu Kalam dalam Islam ini berawal dari peristiwa *tahkim* atau *arbitrase* antara Ali bin Abi Thalib dan Muawiyah bin Abu Sufyan. Perseteruan politik ini tidak hanya memecah belah umat Islam dalam perkara pemerintahan, namun juga bergeser ke penafsiran teks agama yang melahirkan disiplin Ilmu Kalam. Arbitrase ini adalah upaya penyelesaian perseteruan politik antara Ali dan Muawiyah dengan melibatkan pihak ketiga yang diharapkan dapat memberikan keputusan netral. Pihak ketiga untuk merundingkan seteru politik itu adalah Amr bin Ash dari kubu Muawiyah dan Abu Musa Al-Asyari dari kubu Ali bin Abi Thalib. Jejak politik ini rupanya bergeser ke penafsiran agama yang menjadi titik tolak lahirnya aliran-aliran Ilmu Kalam.

Dalam perkembangannya, aliran Ilmu Kalam mengadopsi prinsip-prinsip filsafat Yunani untuk memahami akidah Islam. Namun, ahli Ilmu Kalam tidak pernah keluar dari koridor Islam dan tetap memosisikan wahyu, yaitu al-Quran dan hadis sebagai sumber primernya.

Buku ini mencoba memotret sejarah kemunculan aliran-aliran Ilmu Kalam secara detail, serta tokoh-tokoh penting di balik munculnya aliran Ilmu Kalam, dan mendiskusikan tema-tema penting dalam aliran Ilmu Kalam. Buku yang pantas dibaca dan dimiliki. Selamat membaca!

Bildung
+6281227475754
Bildung
@sahabatbildung
bildungpustakautama@gmail.com
www.penerbitbildung.com

ISBN 978-623-6379-23-3
9 786236 379233